

ORPHEUS NOSTER

A Károli Gáspár Református Egyetem
történeti és filológiai folyóirata

Misztika és antropológia az antik és középkori keresztény hagyományban

*Válogatás a Károli Gáspár Református Egyetem (BTK Szabadbölcsház Tanszék) és a Pécsi Tudományegyetem (BTK Filozófia Tanszék) által közösen szervezett, részben a „Patrisztikus antropológia” OTKA-projekt által finanszírozott konferencia előadásaiból
(KRE BTK, 2011. május 20-21.)*

Kiadó: KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

Felelős kiadó: SEPSI ENIKŐ, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: FEHÉR BENCE

Szerkesztők: IMREGH MONIKA
VASSÁNYI MIKLÓS

Olvasószerkesztő: FÜLÖP JÓZSEF

*A megjelentetésre szánt kéziratokat a következő négy cím
mindegyikére kérjük beküldeni:*

guy_devere@hotmail.com (Fehér Bence)

fujozsef@gmail.com (Fülöp József)

imreghmonika@gmail.com (Imregh Monika)

vassanyi.miklos@gmail.com (Vassányi Miklós)

A folyóirat megrendelhető Vassányi Miklós címén.

ISSN 2061-456X

A címlapon látható kép Mátyás király egykori római falképéről készített
akvarellmásolat (Biblioteca Apostolica Vaticana).

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte,
felelős vezető Kecskeméthy Péter.

TARTALOM

SEPSI ENIKÓ

Dékáni köszöntő..... 7

SOMOS RÓBERT

Az órigenészi misztika kérdéséhez. Ad HomCant. I, 7...... 10

D. TÓTH JUDIT

A vágy antropológiája Nüsszai Szent Gergely
Énekek éneke-kommentárjában..... 18

VASSÁNYI MIKLÓS

Az isteni megmutatkozás (theophaneia) elmélete Areopagita Szent Dénes
misztikus teológiájában..... 27

TÓTH ANNA JUDIT

A pogányság mint könyves vallás a kora-bizánci forrásszövegekben..... 36

PERCZEL ISTVÁN

Új Teológus Szent Simeon a test szerepéről az istenlátásban..... 45

GERÉBY GYÖRGY

„Isten különben puszta fogalom lenne.” A misztika megalapozásának
problémája Erik Petersonnál és Palamasz Gergelynél..... 69

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

A megismerés funkciója a hermetikus misztériumban..... 82

BUGÁR M. ISTVÁN

Basilides Aristotelicus: Misztikus teológia mitikus köntösben..... 90

ÖTVÖS CSABA

„és köntösödre sorsot.” A bőrruha értelmezései az antik gnosztikus
és korai keresztény hagyományokban..... 106

HEIDL GYÖRGY

Szent Ambrus misztikája és antropológiája a De Isaac et anima alapján..... 122

| | |
|-------------------------------------|-----|
| KENDEFFY GÁBOR | |
| <i>Ágoston misztikája</i> | 130 |

| | |
|---|-----|
| NÉMETH CSABA | |
| <i>Az ismeretelmélet, a teológiai antropológia és a „misztikus” nyelvezet viszonya. Kísérlet 12. századi szövegeken</i> | 143 |

| | |
|---|-----|
| DARÓCZI ANIKÓ | |
| <i>Érintés és belső tér: a misztikus beszéd forrása. Hadewijch és Szent Ágoston találkozása – Imitatio Augustini?</i> | 159 |

| | |
|---|-----|
| FABINY TIBOR | |
| <i>A „Stirring” fogalma a 14. századi The Cloud of Unknowing című műben és annak két magyar fordítási kísérlete</i> | 168 |

| | |
|--|-----|
| BÁNYAI FERENC | |
| <i>Antropológia Eckhart mester misztikájában</i> | 182 |

RECENZIOK

| | |
|--|-----|
| HORVÁTH GERGŐ | |
| <i>Gutbrod Gizella, Sepsi Enikő (szerk.) Simone Weil – filozófia, misztika, esztétika. Ford. Gutbrod Gizella, Sepsi Enikő, Budapest: Gondolat Kiadó, 2011.</i> | 194 |

| | |
|--|-----|
| POKORNI ANNA ALIZ | |
| <i>Alois Haas: Felemelkedés, alászállás, áttörés. A misztikus tapasztalat és a misztika nyelve. Ford. Görföl Tibor, Budapest: Vigilia Kiadó, 2011.</i> | 198 |

KONFERENCIA-BESZÁMOLÓK

| | |
|--|-----|
| SÁRKÖZY MIKLÓS | |
| <i>7th European Conference of Iranian Studies (ECIS), Krakó 2011. szeptember 7-II.</i> | 204 |

| | |
|--|-----|
| BAKOS ÁRON–POKORNI ANNA ALIZ | |
| <i>Beszámoló a Károli Gáspár Református Egyetemen A vallásfogalmak sokfélesége címmel megrendezett konferenciáról, Budapest, 2011. november 11-12.</i> | 207 |

| | |
|--|-----|
| SEPSI ENIKŐ | |
| <i>Beszámoló a Károli Gáspár Református Egyetemen futó, tehetséggondozást célzó TÁMOP-projekt előrehaladásáról</i> | 212 |

SZÁMUNK SZERZŐI

BAKOS ÁRON (1988), KRE BTK, Vallástudomány MA, egyetemi hallgató

BÁNYAI FERENC PhD (1959), középkor-kutató, műfordító, filozófus, jogász,
ELTE ÁJK, Filozófia Tanszék

BUGÁR M. ISTVÁN CSc, PhD (1968), ókorkutató, eszmetörténész, matematikus,
DE BTK, Filozófia Intézet, tanszékvezető, habilitált egyetemi docens

D. TÓTH JUDIT PhD (1954), patrisztika-kutató, irodalomtörténész, DE BTK
Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet, egyetemi docens

DARÓCZI ANIKÓ PhD (1967), a középkori németalföldi misztika kutatója,
műfordító, KRE BTK, Néderlandisztika Tanszék, tanszékvezető egyetemi docens

FABINY TIBOR CSc (1955), angol filológus, reneszánsz-kutató, világi teológus,
KRE BTK, Anglisztika Intézet, intézetvezető egyetemi tanár

GERÉBY GYÖRGY CSc (1957), filozófus, filozófiatörténész, CEU Medieval Studies,
egyetemi docens

HAMVAS ENDRE ÁDÁM PhD (1978), klasszika-filológus, Bethlen Gábor Református
Gimnázium, Hódmezővásárhely, gimnáziumi tanár

HEIDL GYÖRGY PhD (1967), eszmetörténész, PTE BTK Patrisztika Központ, PTE
BTK Esztétika Tanszék, tanszékvezető egyetemi docens

HORVÁTH GERGŐ (1989), ELTE BTK Filozófia MA, egyetemi hallgató

KENDEFFY GÁBOR CSc (1962), filozófus, klasszika-filológus, KRE BTK, Szabadböl-
csészet Tanszék, tanszékvezető, habilitált egyetemi docens

NÉMETH CSABA (1974), filozófus, medievista, esztéta, CEU Medieval Studies,
doktorandusz, Bálint Sándor Valláskutató Intézet (Szeged), PTE BTK Patrisztika
Központ

ÖTVÖS CSABA (1977), filozófiatörténész (antik filozófia), ELTE BTK Egyiptológia
Tanszék, doktorandusz, Bálint Sándor Valláskutató Intézet (Szeged), tudományos
segédmunkatárs

PERCZEL ISTVÁN CSc (1957), filozófus, filozófiatörténész, CEU Medieval Studies, egyetemi docens

POKORNI ANNA ALIZ (1989), KRE BTK Vallástudomány MA, egyetemi hallgató

SÁRKÖZY MIKLÓS PhD (1976), történész, iranista, KRE BTK Ókortörténeti és Történeti Segédtudományok Tanszék, tanszékvezető egyetemi docens

SEPSI ENIKŐ PhD (1969), magyar-francia filológus, színháztörténész, KRE BTK dékán, Kommunikáció- és Médiatudomány Tanszék, egyetemi docens

SOMOS RÓBERT DSC (1958) filozófiatörténész, PTE BTK, Filozófia Tanszék, egyetemi docens

TÓTH ANNA JUDIT PhD (1975), klasszika-filológus, bizantinológus

VASSÁNYI MIKLÓS PhD (1966), magyar-angol filológus, filozófus, KRE BTK tudományos dékánhelyettes, Szabadbölcsház Tanszék, egyetemi docens

A folyóirat online is olvasható a KRE honlapján a következő cím alatt:

http://www.kre.hu/portal/index.php?option=com_content&view=category&id=110&Itemid=204

SEPSI ENIKŐ

Dékáni köszöntő

„Ezért a misztika az emberiség hatóerejének egyetlen forrása. Mert ha nem hisszük, hogy a világ függőnye mögött végtelen könnyőületesség van, vagy ha azt hisszük, hogy ez a könnyőületesség a függőny előtt van, mindkét dolog kegyetlenné tesz.”

(Simone Weil, *Oeuvres Complètes*, VI.3, 124)

A *Misztika és antropológia az antik és középkori keresztény hagyományban* című konferenciát a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karának Szabadbölcészeti Tanszéke és az OTKA Patrisztika és antropológia programja (PTE BTK Filozófia Tanszék) szervezte. Az előadások és viták legfontosabb célja annak bemutatása volt, hogy miként függött össze az emberi állapotról alkotott kép és a közvetlen istenismeret lehetőségeiről vallott felfogás az ókori pogány és keresztény misztikus gondolkodásban, valamint a középkori teológia misztikus vonulatának szerzőinél.

A konferencia szervezői igyekeztek tartalmas eszmecserére hívni a témakör elismert kutatóit a legkülönbözőbb tudományos műhelyekből. Az előadók a Károli Gáspár Református Egyetemen kívül többek között a Debreceni Egyetem, az Eötvös Loránd Tudományegyetem, a Közép-Európai Egyetem és a Pécsi Tudományegyetem oktatói közül kerültek ki. A rendezvény hozzásegítette a Károli Egyetemet ahhoz, hogy az ókeresztény és középkori filozófia- és teológiatörténet területén az eddigénél jobban bekapcsolódjon a hazai szellemi vérkeringésbe. Ez az eszmecsere emellett impulzusokat adott a szakmai tájékozódáshoz az Egyetem vallástudomány és lelkész szakos hallgatóinak is. Végül, de egyáltalán nem utolsósorban, a konferencia lehetőséget biztosított a bemutatkozásra és a kapcsolatépítésre az Egyetemen nemrég megalakult Misztikus Hagyományok Kutatócsoport antik és középkori misztikával foglalkozó tagjai számára. Remélhetőleg hamarosan egy még interdiszciplinárisabb konferenciát is szervezhetünk a kutatócsoporthoz csatlakozott, jelenkori misztikával foglalkozó egyéb szakemberek, néprajzosok, történészek, antropológusok, irodalmárok részvételével.

Az ókori és középkori jelenségeket vizsgáló konferencia és kiadvány vélhetően eljut a fogalomhasználat újabb tisztázásához, és nem áll meg a misztika tradicionális tipológiájánál, mely megkülönbözteti a spekulatív és a leíró misztikát. A *spekulatív* misztika fogalma elsősorban a vallásos elmélkedés, a különféle természetű gnózisok kontextusában alakult ki. Olyan tudás ez, mely az Abszolútum rejtett közepponjához, magjához kíván elérni. Fogalmak és tézisek immanens implikációit követjük olyan területen, ahol a diskurzusnak nincs befolyása a valóságra. A tudás

tehát itt elválík a tapasztalat termékeny talajától, jelen esetben a vallásos, spirituális tapasztalattól, és ez azzal a veszéllyel jár, hogy egy olyan, absztrakt ismeretelméleti térben mozog, ahol a fogalom képet ölt magára anélkül, hogy ez a valóságba való begyökerezettséget eredményezné.

A *leíró* misztika viszont a spirituális élet dokumentumaiba zárva található meg. A leíró misztika legtöbbször megelőgszik a tapasztalatok vagy olyan események leírásával, amelyek a kontempláló és imádkozó lelkek és Isten, a Teremtőjéhez vágyódó ember és a hozzá leereszkedő istenség közötti kapcsolatokat jelölik, illetve kísérik. Ez a misztika nem kecsegtet Isten megismerésével, és nem bízik a fogalom immanens hatalmában, ugyanakkor nem kevésbé emberközpontú. Természetesen a spekuláció és a leírás kétféle útja nem hermetikusan válik el egymástól.

A fenti fogalmi alapozás után Vető Miklós a tavalyi Simone Weil-centenáriumon elhangzott, *Misztika és visszateremtés* című előadásában kifejtette, hogy a nagy hatású XX. századi gondolkodó, Simone Weil azok közé tartozik, akik a két megközelítés termékeny szintézisét valósítják meg, mert nála a figyelem filozófiája a misztikus élet és attitűd nagy pillanatainak ritka leírásait adja, miközben e pillanatokat Weil metafizikai-teológiai rendszerezéssel igyekszik magyarázni, illetve megalapozni. A misztika jelenségét vizsgálva Vető Miklós a következőkre hívta fel a figyelmet: „A misztika önmagában egy alapvető paradoxont hordoz. Egyfelől egy misztériumra vonatkozik, de ugyanakkor ismerni is véli azt. Titokról beszél, mindeközben arra is emlékeztet, hogy ez a titok felfedésének művészete. Mivel a misztika azt kívánja megragadni, ami más úton megragadhatatlan, nemcsak a tartalom, hanem a forma tekintetében is eltér a valóság felfogásának egyéb formáitól. S ekkor felmerül egy probléma. Aquinói Szent Tamás felhívta a figyelmet arra, hogy az isteni dolgok sajátja a «misztikus expozíció»,¹ de ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy a «misztikus» tartalomnak valamiféle rejtélyességgel és kimondhatatlansággal teljesnek, akár valamitől «megfosztottnak» kellene lennie. A misztikus megismerésben van nem kommunikálható is, de az nem ismeretelméleti jellegű. Ha az volna, a misztikus tudás enigmatikus, homályos megismerés volna, vagyis valóságos nem-ismerés. Valójában a megismerés kommunikálhatatlan, a személyes aspektusa inkább a vonatkoztató intellektusra, semmint a megismerést alkotó ismeretekre vonatkozik.”²

Ugyanezzel a megközelítéssel találkozunk egy, a teológiában jártas, XX. századi francia drámaíró, esszéista, rendező, Valère Novarina *Hamvazás* c. esszéjében:

„Ha a szavak a néma nyelvhez vezetnek el bennünket, majd elhalnak, az egyáltalán nem a nyelv bukását, a szavak tehetetlenségét jelenti, nem: a szavak elvezetnek bennünket a misztériumhoz, és elhalnak, lélegzetünk elégeti őket – és saját magunkat is, ugyanabban a tűzben: velünk együtt lépnek át. Abba halnak bele, hogy

¹ *In Div. Nom. Comment.* IX.

² Vető Miklós: *Misztika és visszateremtés* (ford. Sepsi E.), in *Simone Weil – filozófia, misztika, esztétika*, szerk. Gutbrod Gizella és Sepsi Enikő, Gondolat, 2010, 174-175. [recenzióját ld. jelen kötet végén – *Orpheus Noster* szerk.]. A kötet franciául az Editions du Sandre-nál jelenik meg.

kimondják azt, amiről nem lehet beszélni. Egyedül ők mondják ki, nem a hang nélküli csend. A legmélyebb csend beszéd, éppúgy, ahogy az igazi mozdulatlanság a mozgás. Vagyis az igazi misztérium se nem sötét, se nem fátyolos – egyáltalán nem elmosódott –, hanem egy rád vetülő erős fény. A misztérium azért érthetetlen, mert ért téged.”³

Ezekkel a gondolatokkal köszöntöttem a konferencia résztvevőit, és köszöntöm most az *Orpheus Noster* olvasóit, a kötet szerzőit, s kívánok mindannyiuknak tudományban, megismerésben dús folytatást.

³ Valère Novarina: *A cselekvő szó színháza* (ford. Kovács Veronika, Rideg Zsófia, Sepsi Enikő), Budapest, Ráció, 2009, 92.

SOMOS RÓBERT

Az órigenészi misztika kérdéséhez. Ad *HomCant.* I, 7

Írásomban egy olyan szöveg értelmezésére teszek kísérletet, amelyet hagyományosan figyelembe szokás venni azon kérdés tárgyalásakor, hogy vajon misztikus volt-e Órigenész avagy sem. A szövegnek a misztikával összefüggésben nyújtott magyarázata előfeltételezi a „misztika” kifejezés használatával kapcsolatos felvilágosítást – ez az első lépés –, majd pedig a „misztikus” karakter Órigenésznél való jelenléte, illetve jellegére vonatkozó állásfoglalást – ez a második lépés. Végül, harmadszor, értelmezem magát a szöveget.

I. A misztika útvesztői

Ha a vizsgálódás Órigenész miszticizmusára irányul, óhatatlanul meg kell mondanunk, milyen értelemben is használjuk a kifejezést. Ezen a ponton pedig abban a nehéz helyzetben vagyok, hogy e magyarázat aránytalanul hosszadalmas kell, hogy legyen, mert a „misztika” szó használata nemcsak hogy nem egységes, hanem sokféleségében már-már zavaros is. A szóhasználatok elkülönítése nem intézhető el pár szóval, jelen terjedelmi korlátok miatt azonban most mégis csak vázaltszerűen utalok a kérdésre.

Durván leegyszerűsítve, a misztika modern fogalma a diszkurzív, közvetítésekön keresztül haladó elméleti ismeretszerzési móddal szembeállított intuitív, élményszerű megragadása valamilyen rejtett, isteni valóságnak. E leegyszerűsítés heurisztikus értékét azonban alapjaiban rontja le a platóni és az antik keresztény platonisztikus-misztikus teológiai hagyomány megközelítése, amely egy egységes istenismereti folyamat különböző etapjait különbözteti meg egymástól, és e különböző etapokat a modern nyelvhasználat teljességgel jogosulatlanul állítja szembe egymással, ha egyáltalán tudomást vesz róluk. A „misztika”, „misztikus” jelentésének eme sokszínűsége és egymásra redukálhatatlansága az oka annak, hogy ma már a szakirodalom – s különösen a patrisztikus szakirodalom – csak valamilyen megszorított értelemben beszél „miszticizmusról”, és láthatóan tartózkodik használatától mint átfogó, leíró kategóriától.

2. Órigenész és a misztika

Általában véve Órigenész saját nyelvhasználata a kor felfogását tükrözi vissza: számára a *misztérion* olyan szent cselekmény, történés, tanítás és tanításelem, amelynek értelme titkos, nem világos, legfeljebb a beavatottak ismerhetik azt meg. Misztérium a cselekmény, a szöveg, a tanítás, e tanítás valamely részeleme maga, illetve a mögötte meghúzódó tartalom.¹ *Misztikosz* ezeknek a kultuszcselekményeknek, szent eseményeknek, törvényeknek, tanításoknak a jelentése, de különösképpen ezek szövegekben rögzített alakja.² Amikor azt állítja a *CommCant.* előszavában, hogy „sorban minden egyes részlet, amit ez a mű tartalmaz, akárcsak a mű egésze, misztikus nyelven íródott”³, ezzel azt állítja, hogy a betű szerinti jelentés ebben a munkában rejt el a leginkább a szellemi mondanivalót. Ezzel az értékeléssel függ össze az a konstrukció, amely szerint Salamon könyvei közül a *Példabeszédek* az etikát, a *Prédikátor könyve* a természetfilozófiát, az *Énekek éneke* pedig az isteni és égi világot szellemileg kontempláló *epopteiai* jelenti.⁴ A misztika szentírási alapját és a spirituális értelmezés misztikus voltát mint elsődleges órigenészi célt szem előtt tartó értelmezések részben ebben az összefüggésben mondják teológusunkat misztikusnak. Ennek a fajta misztikának a fundamentuma a szentírási terminusok szintjén a *homonímia*, amennyiben egy szó nem csupán egy, mindenki számára egyértelmű jelentéssel bír, hanem egy kevesek számára érthető, homályosabb értelemmel is. A homonimitást a *CommCant.* bevezetőjében is tárgyalja, külön hangsúllyal, mert a jelentéskülönbség mellett az analógiát is kiemeli:

„Most viszont rátérünk arra, hogy miért említettük a belső és a külső embert. Ezáltal ugyanis azt akarjuk kimutatni, hogy a Szentírás homonímiák segítségével, vagyis hasonló, sőt inkább azonos szavakkal nevezi meg mind a külső ember tagjait, mind pedig ennek a bizonyos belső embernek a részeit és állapotait,

¹ *Misztérion* alatt érti a Mithrasz-beavatást is (*Cels.* VI, 22), de elsődlegesen a csak a beavatottak számára érthető zsidó és keresztény kultuszcselekményekre és vallási tanokra alkalmazza (tanítás: *Cels.* II, 4, III, 60 és 62, IV, 2 és 22, feltámadás: *Cels.* I, 7.)

² A *misztikosz* jelzővel Órigenész mindenekelőtt az emberinél magasabb rendű és isteni valóság megragadását célzó szövegekre utal. Pl. *Cels.* I, 20, II, 6, III, 21, IV, 34 és 40, V, 19 és 28-29, VI, 23 és 36, VIII, 19.

³ *Quae singula suo ordine scriptura haec continet, totumque eius corpus mysticis formatur eloquiis. CommCant.* Prol. 1, 3. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* 1-2 t. L. Brésard–H. Crouzel–M. Borret, (SC N. 375, 376) Párizs 1991-92. E munkát Pesthy Monika fordításában idézem: *Kommentár az Énekek énekéhez*, Budapest 1993, 31.

⁴ *CommCant.* Prol. 3, 5-7. Az *epoptiké* nem tiszta racionalitás, hanem „az isteni és égi dolgok iránti szerelem,” amint előképénél, Platónnál Erósz. A terminus a misztériumvallásokból eredeztethető, az ember és isten közvetlen kapcsolatát jelenti – erre utal látás-jellege – továbbá a látás mögött megbúvó mélyebb, titkos értelem föltárását.

még hozzá úgy, hogy a kettő nemcsak nevében, hanem a valóságban is kölcsönösen megfelel egymásnak.”⁵

Másodszor, a platonista típusú negatív teológia s az ennek szentírási alapon nyugvó isteni homály misztikája is föllelhető Órigenésznél, ha nem is olyan erős hangsúlyokkal, mint Nüsszai Gergelynél vagy Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitánál. Ennek az apophatikus teológiai megközelítésnek tehát legfeljebb az életművön belüli súlya a kérdés. Továbbá, harmadszor, kérdésesnek számít az, vajon a szubjektív élménymisztika tulajdonítható-e Órigenésznek.

A Szentírás, amely Órigenész szerint a misztikum paradigmája, olyan értelemben jelent számára kihívást, hogy ereje szerint feltárja a szöveg rejtett, azaz misztikus értelmét. Ebbe pedig beletartozik a szöveg rekonstrukciójától kezdve az exegézis-elmélet és ennek gyakorlata, továbbá a szentírási alapon fölépített rendszeres teológia megalkotása, mind-mind intellektuális, rengeteg gondolati természetű technikai-közvetítő elem működtetését feltételező aktivitás. Azzal pedig, hogy hangsúlyozzuk a szisztematikus teológia és apologetika gondolati építkezésének alapvetően a Szentíráson alapuló hermeneutikai természetét, elkerülhetjük azt a gondolati csapdát, amelyet az órigenészi rendszeres teológia és szentírás-magyarázat gyakran felbukkanó szerencsétlen szembeállítás állított, és amely a misztika megítélését is kedvezőtlenül befolyásolja.

Látni kell itt is azt a fajta furcsaságot, ami a platóni dialektika kapcsán is szembeűnő: a legtöbbször irracionálisként, élményszerűként értett miszticizmus egy racionális dialektika túlfutása egy ponton, de mégsem nevezhető irracionálisnak és élményszerűnek. Hasonlóképpen, Órigenésznél a rejtett értelem feltárása e rejtett mivolt megszüntetése, ugyanakkor egyben megőrzése is, hiszen a szentírási nyelv teljességgel áthatja az értelmező szövegeit. Másfelől, a jelentések és rétegeiknek a feltárása során ugyan fölmutatjuk azt, ami rejtett, misztikus, de teljesen birtokba venni nem tudjuk, mert ez meghaladja szellemi képességeinket, ráadásul, ami rejtett, isteni a szövegekben, annak teljes megragadása még a túlvilági élet során sem tárul fel teljes mértékben, vagy, ha azt mondjuk, szemtől szemben föltárul, ez csak remény, vagy az apostol szavainak megelőlegző elfogadása, egy elméleti megfontolás, de nem valamiféle közvetlen adottság. Közvetlenül adott tehát maga az elrejtettség, a misztikum ténye. Azonban nem csak a misztikum ténye adott közvetlenül, hanem az is, ami misztikus, a szó, a szó által megjelölt tárgy, és Isten is valamilyen értelemben. Az isteni szeretet, az isteni erő közvetlenül hat, és ez magára az Írásra is érvényes: azaz a szövegmagyarázat során az isteni inspiráltsággal közvetlen kapcsolatban vagyunk, ez az isteni szeretet, sőt maga Isten, az órigenészi Énekek éneke-értelmezés szerint. Jól mutatja ezt a kapcsolatot a *Peri Arkhón* negyedik könyvében található megfogalmazás is:

⁵ Pesthy M., i. m. 34.

„Aki ... figyelmesen olvassa a prófétai szavakat, pusztán olvasásukból is érezni fogja az isteni ihletettség nyomának hatását, és ennek a hatásnak az alapján meg fog győződni arról, hogy nem emberi írások azok, melyekről hisszük, hogy Isten szavai.”⁶

Az „isteni ihletettség nyoma” (ἵχνος ἐνθουσιασμοῦ) kifejezés, bár kapcsolatban állhat Platón *Iónjának* inspirációelméletével, mégis, semmi köze sincs a platóni Legfőbb Jó kapcsán értett misztikához, hanem a keresztény tanítás megkülönböztető vonásával van itt dolgunk: az Írás olvasása közvetlen kapcsolatot teremt Isten és az értelmező között. Ez a közvetlenség azonban a szójelentéseken, már maguknak ezeknek a jelentéseknek a felfogásán és továbbgondolásán keresztül rögtön túl is mutat a közvetlenségen.

3. *Ad HomCant. I, 7.*

Most pedig lássuk az első Énekek éneke-homília szövegét!

Deinde conspiciat sponsum, qui conspectus abscedit. Et frequenter hoc in toto carmine facit, quod, nisi quis ipse patiatur, non potest intelligere. Saepe, Deus testis est, sponsum mihi adventare conspexi et mecum esse quam plurimum; quo subito recedente, invenire non potui quod quaerebam. Rursum igitur desidero eius adventum et nonnumquam iterum venit; et cum apparuerit meisque fuerit manibus comprehensus, rursus elabatur et, cum fuerit elapsus, a me rursus inquiritur et hoc crebro facit, donec illum vere teneam et ascendam innixa super fratruelem meum.⁷

„Majd megpillantja a vőlegényt, aki, e megpillantás után, eltávozik. Az egész ének folyamán gyakran cselekszi ezt, amit csak az ért meg, aki maga is megélt ilyet. Isten a tanúm, gyakran láttam, hogy közeledik felém a vőlegény, sokáig velem van; miután azonban hirtelen eltávozott, képtelen voltam megtalálni, hiába kerestem. Tehát újra csak kívánom eljövetelét, és olykor ismét eljön. Amikor megjelenik, kezeimmel átfogom, és ismét elillan, s miután elillant, keresésem újra elkezdődik, amíg valóban meg nem tartom őt, és unokaöcsémre támaszkodva föl nem emelkedem.”⁸

⁶ *Princ.* IV, 1, 6.

⁷ *Homélie sur le Cantique des cantiques*, par O. Rousseau, SC 37 bis. Párizs 1966.

⁸ A szöveg fordításakor eltértem Adamik T. magyar verziójától (Szent Jeromos: *Nebéz az emberi léleknek nem szeretni*. Budapest 164-165.) Heidl Györggyel való beszélgetéseim nyomán – amelyekben említette, hogy a jelen szövegben szereplő *manibus comprehensus* nem lehet „megérintés”, amint az Adamik fordításában áll – világossá vált egy jelentősebb értelmezésbeli eltérés: Adamik fordításában a menyasszony és a vőlegény között ténylegesen nem valósul meg testi kontaktus, hanem csak majdnem:

Ha a *HomCant.* 1, 7 részt önmagában szemléljük, azt látjuk, Órigenész egyes szám első személyben mint személyes élményről beszél arról, hogy gyakran látta, közeledik felé a vőlegény, hosszú időn át vele lesz; miután azonban hirtelen eltávozott, nem találta meg, akit keresett. Ha elvégezzük az első behelyettesítést, nevezetesen hogy a vőlegény Krisztus, akkor ez azt jelenti, hogy Órigenész többször személyesen találkozott Krisztussal. Erre a behelyettesítésre Órigenésznek a következő két kijelentése jogosít fel: „A vőlegényt értelmezd Krisztusnak” (*HomCant* 1, 1), illetve „a vőlegény, tehát az Atya által elküldött Krisztus.” (*HomCant* 1, 2.) Természetesen szoros értelemben nem Órigenésznek az elküldött Krisztussal való találkozásáról szól a szöveg. Még csak nem is arról, hogy Órigenész a vőlegény szerepét játszó dráma-színésszel találkozgatott volna, aminek a feltételezéséhez az adhatná meg az alapot, hogy Órigenész szerint az Énekek éneke dráma, a drámában egy színész játssza el valakinek, jelen esetben a vőlegénynek a szerepét. Krisztus mint vőlegény az első homíliában a megtestesült Logosz, a menyasszony pedig az egyház, aki az elemzett szövegrész előtt és után is szól. Előtte így: „a magam szőlejére nem vigyáztam” (Ének 1, 6), utána pedig így: „Áruld el nekem, lelkem szerelme: hol legeltetsz?” (Ének 1, 7) Tehát, amikor Órigenész mint személyes élményről beszél arról, hogy gyakran úgy látta, hogy közeledik felé a vőlegény, hosszú időn át vele lesz; miután azonban hirtelen eltávozott, nem találta meg, akit keresett, ez egy közbevetés. A közbevetés alapja, hogy teológusunk a menyasszony szerepében lép fel, erre jogosultságot pedig az ad, hogy ő az egyház tagja. Fontos ezen a ponton hangsúlyozni azt, hogy az *Első Énekek éneke homíliában* Órigenész nem vezeti be a *CommCant.* azon megkülönböztetését, miszerint a tisztán testi szerelemre utaló szó szerinti jelentésen túl van még egy szellemi értelem, melyben két jelentésréteg tárul fel; az egyik szerint a vőlegény Isten Logosza, a menyasszony a lélek, a másik szerint pedig a vőlegény Krisztus és a menyasszony az egyház, s az ő kapcsolatukról szól az ének.⁹ A homíliában egy szellemi jelentést találunk, a menyasszony az egyház, a vőlegény az elküldött Krisztus. Ahogyan azonban az egyház tagja lehet a lélek, úgy az „elküldött Krisztus” érthető a kinyilatkoztatás logoszára is, tehát a kétféle megközelítés közötti, első látásra világos határ nem különíti el élesen egymástól a kommentárt és a homíliákat.

Elfogadott nézet, hogy a homília ezen passzusában Órigenész a Szentírás szövegének megértésével kapcsolatos nehézségek tapasztalatát taglalja, azaz nem a pontszerű, legfőbb Jóval, az Atyaistennel való egyesülés, s még csak nem is a Logossal való eggyé válás a téma.¹⁰ Ez a misztika kérdése vonatkozásában annyit jelent, hogy

.....

„Tehát újra csak várom eljövételét, és olykor újra eljön, de mihelyt megjelenik, és kezemmel már-már megérintem, ismét eltűnik.” Ez azt jelenti, hogy a fordító szerint ennek a kontaktusnak a jövőbeli létrejötte, illetve ennek várása, reménye a legfontosabb Órigenész szerint. Véleményem szerint igenis megtörténik a testi kontaktus, a menyasszony igenis átfogja/megérti a vőlegényt, a reménye pedig arra vonatkozik, hogy ez a megragadás ne csak időleges legyen, hanem állandó.

⁹ *CommCant.* 1, 1, 1.

¹⁰ J. Chr. King: *Origen on the Song of Song as the Spirit of Scripture*, Oxford, 2005.

itt nem az apophatikus teológia által implikált platóni, Legfőbb Jó természetéből fakadó misztika kérdéséről van szó, hanem valamilyen speciális értelemben vett – a Logosz alászállását is magában foglaló – Logosz-misztikáról, amelynek legközelebbi párhuzama talán a plótinuszi Ész szintjén megjelenő, s a metaforikus beszédmódból eredeztethető misztika, de semmiképpen sem a plótinuszi misztika alapesetének tartott Eggyel való egyesülés.

Szövegünk szerint a vizsgálódó számára úgy tűnik, véglegesen megragadta egy bizonyos írásrészlet értelmét, és mégis rá kell jönnie, nem a föllelt értelmezés a legjobb, vagy nem teljes az értelmezés, ezért tovább keres, kutat, és újra meglát egy értelmezést. A völegény odajövelete, megfogása, eltávoztása és újra felbukkanása az előrehaladás, keresés, vándorlás, kutak keresése órigenészi metaforáinak sorába illeszkedik. Az első homíliában az énekek lajstromozásakor Órigenész hangsúlyozza az előrehaladás tényét:

1. Kilépés Egyiptomból, átkelés a Vörös-tengeren.
2. A sivatag földjének végigjárása, elérés a királyok által ásott kúthoz.
3. Harc Jézus vezetése alatt, a Szentföld birtokba vétele.
4. Felemelkedés a Királyok könyvéhez, és eljutás egy énekhez.¹¹

Összességében azonban ez a fajta „jövés-menés”-motívum a kommentárban sokkal nagyobb mértékben van jelen, mint a homíliákban. A kommentárban és a homília tárgyalt jelenetében – a Teremtés és a Kivonulás könyveihez vagy a Zsoltárokhoz készült homíliákkal ellentétben – az isteni oldalon is regisztrálható ez a „jövés-menés.” A *CommCant.* a következő „jövés-menés” formulákat tartalmazza: futás, húzás, valaki után való igyekvés, sebes vágatás valaki felé, távolodás, fejlődés, bevezetés, visszatérés, belekapaszkodás, odavonulás, bevonulás, elmenés valaki mellett, egyenes úton történő haladás, nem lépegetve, se nem futva, hanem szökellve történő közeledés, a legjobb legelő kiválasztása, árnyas erdő találása pihenőhelyül, vízhez vezetés, valakit követés, kimenetel a nyájak nyomába, a pásztorok sátrainak körbejárása, kiűzés, fehér lovon lovagolás, megállás a ház előtt, valakinek a kihívása. Úgy gondolom, a „jövés-menés” eme kitüntetett szerepe összefügg a műfaj kérdésével. Órigenész drámaként kezeli az Énekek énekét, és a „jövés-menést” a műfaj meghatározásakor is fontosnak tartja említeni:

„Drámának nevezzük ugyanis azt, mikor különböző szereplők lépnek fel, amint jelenetekben el szoktak játszani egy darabot, és miközben egyesek megjelennek, mások meg távoznak, különböző személyeknek különböző személyekhez intézett szavaiból áll össze a történet szövege.”¹²

¹¹ *HomCant.* I, 1.

¹² Pesthy M., i. m. 31.

A műfaj meghatározása szempontjából kézenfekvőbbnek tűnő lírai szerelmi költemény beazonosítás helyett mintha Órigenész előnyben részesítené a történetre épülő drámai formát. A szereplőknek nem csupán a megszólalásuk, hanem monoton és sematikus jellegű közlekedésük is tagolja a szöveget.¹³

Ezen a ponton rákérdezhetünk arra, mi is lehet az oka Órigenész kiszólásának. Lényeges a beszámoló, ám miért pont itt bukkan fel? Úgy vélem, arról van szó, hogy a menyasszony az ismételten megjelenő vőlegényhez szól: „Áruld el nekem, lelkem szerelme: hol legeltetsz?” (Ének 1, 7) Ez az énekben az első olyan ismétlődés, amikor egy beszélő azután szól valakihez ismét, miután másokhoz is szólt. A beszédek sora ugyanis a következő: A menyasszony először az Istenhez szól, másodszor a vőlegényhez, harmadszor a serdülő leányokhoz és az 1, 7 részben ismét a vőlegényhez. Ez tehát egy második felbukkanást jelent, ami immár alapul szolgálhat az értelmezéssel kapcsolatos nehézségek személyes élményének közvetítésére. Nem szabad ugyanis elfelednünk, hogy a szövegben a dinamikus mozzanatot a „jövés-menés”, a statikus-tárgyi aspektus pedig döntően a Logoszhoz kapcsolható tanítás. Mik ezek? Csók, bor, kebel, öl, lakomán felszolgált étel, szántóföldben elrejtett kincs, illatszer, kenet stb. Sok-sok „jövés-menés” révén és a vőlegény közeledés-távolodása során a tanítás teljességéhez kell majd elérkeznie a léleknek, hogy azután már tartósan birtokolja a tudást.

Figyelembe kell vennünk egy másik lehetőséget is, ami számot vet a sikertelen értelemmegragadás mozzanatával is, ami – talán – megjelenik abban az utalásban, hogy nem sikerül megtalálni a keresett szöveg értelmét. Az Énekek éneke 1, 6 értelmezése ugyanis a kommentárban és a homíliában már a szó szerinti értelem szintjén is különbözik. A kommentárban így érti Órigenész a szöveget: „Anyám fiai harcoltak bennem”,¹⁴ a később készült homíliában¹⁵ pedig így: „anyám fiai harcoltak ellenem”, azaz egy olyan közvetlen jelentést tulajdonít a szövegnek, amelyet a kommentárban hangsúlyosan el is vetett: „Kijelenti, hogy anyjának fiai harcoltak, nem ellene, hanem benne: és a háború után, melyet benne vívtak, szőlők őrévé tették.”¹⁶ Természetesen ebből adódóan a spirituális jelentés sem lehet ugyanaz. A homíliában az egyházat üldöző Pál a menyasszony/egyház ellen harcoló rokon. A kommentárban a menyasszony anyja az égi Jeruzsálem, fiai az apostolok, akik a pogánykereszténységet szimbolizáló menyasszonyban megmaradt hamis tanítások ellen harcolnak.

¹³ Az Énekek éneke drámaként való besorolása azért is jó megoldás, mert túl a kvázi-historikus, azaz folyamatként való allegorizálásán a szó szerinti jelentést nem kell Órigenésznek eltörölnie, annak ellenére, hogy e szentírási szövegben a szó szerinti jelentés önmagában érdektelen. A dráma kerete megteremti a fikció auráját, ezzel is új dimenzióba helyezi a szerelem motívumát.

¹⁴ *CommCant.* II, 3, 1, Pesthy M., i. m. 103.

¹⁵ A szakirodalom döntő hányadának felfogása szerint a homíliák később készültek. King ezzel szemben a fordított sorrend mellett érvel: King, i. m. 9-11.

¹⁶ Pesthy M., i. m., 104. A 21. jegyzetben (227. o.) jelzi, a Hetvenes szó szerinti fordítása megteremti a lehetőséget az „ellene” és „benne” értelmezésre egyaránt.

Nem zárható ki tehát az a lehetőség sem, hogy Órigenésznek e kiszólása nem csak a szentírási szöveg értelmének keresését kísérő bizonytalanságra, az ezzel kapcsolatos nehézségekre hívja fel a figyelmet, hanem esetleg konkrét kudarcra is utalhat. Nem gondolom, hogy bizonyítani lehetne azt, hogy itt ténylegesen erről van szó, mégis szövegünk értelmezésekor figyelembe kell venni ezt az eshetőséget is.

E két hipotézis fölvetése azon kérdés kapcsán, hogy miért éppen itt hangzik el Órigenész kiszólása a völegény tartós megragadása reményében, az alapszöveg értelmezési különbségeire és a drámai műfaj feltételezésének fontosságára hívja fel a figyelmet. Nem csak a szellemi értelmet kell keresni, hanem ennek összefüggését is az alsóbb regiszterrel. Vizsgált szövegünk mégis a Szentírás kettős értelemben misztikus, azaz nem nyilvánvaló jelentésére hívja fel a figyelmet: az egész szöveg mögött van egy szellemi jelentés, az Énekek éneke mögött pedig a szokásosnál magasabb rendű misztérium rejlik, ezt látjuk be és látjuk meg az *epopteia* révén. Nem kizárólag a szentírási szöveg misztikus jellegéről van tehát szó, hanem az igazságot kutató lélek isteni szerelem által hevített érzelmi és értelmi állapotáról, és egyúttal a személyes megélés jelzéséről is.

Róbert Somos

To the Question of Origen's Mysticism

"The Bride then beholds the Bridegroom. And He, as soon as she has seen Him, goes away. He does it frequently throughout the Song; and that is something nobody can understand who did not suffer it himself. God is my witness that I have often perceived the Bridegroom drawing near me and being most intensely present with me; then suddenly He has withdrawn and I could not find Him, though I sought to do so. I long, therefore, for Him to come again, and sometimes He does so. Then, when He has appeared and I lay hold of Him, He slips away once more; He has so slipped away, my search for Him begins anew." The present paper gives a new Hungarian translation of this well-known Origenian section of the First Homily on the Song of Songs. It also aims to show that the main use of the word "mystic" in Origen is connected with the twofold interpretation of the Scriptures. For Origen, the most mystical piece of the Bible is the Song, which is a drama. My paper emphasizes the relevance of the dramatic form with respect to this personal evidence concerning the experience of textual interpretation. The second speech of the Bride to the Bridegroom or the new interpretation of the passage in Song of Songs I, 6 affords an opportunity to describe the difficulties arising during the search for the ultimate meaning of the Scriptures.

D. TÓTH JUDIT

A vágy antropológiája Nüsszai Szent Gergely Énekek éneke-kommentárjában*

Nehéz elképzelnünk, miképpen alakult volna a keresztény misztika története, ha a Kr. u. 95-ben tartott jamniai zsinaton a zsidó rabbik nem kanonizálják az ószövetségi *Énekek énekét* (*Canticum Cantorum*), amit a könyvnek a zsidóságon belüli jól ismert allegorikus értelmezői hagyománya tett lehetővé, és ami megalapozta azt, hogy az ókeresztény exegézisben is – Mopszuesztiai Theodórosz kivételével – mindvégig úgy tekintsenek rá, mint allegorikus-spirituális, misztikus értelmet hordozó műre, mint a későbbi keresztény misztikus irodalom „prototípusára”, ami annak a története, hogy a keresztény lélek (menyasszony) miképpen keresi az isteni Igét (vőlegény).

Az *Énekek énekének* allegorikus értelmet adó keresztény magyarázatok sorában kiemelkedőnek mondhatjuk a keresztény misztika atyjának is nevezett Nüsszai Szent Gergely tizenöt homíliából álló, az *Énekek éneke* 1,1-6,9-ig terjedő részeit értelmező exegetikai művét (*In Canticum Cantorum*),¹ melyet a kappadókiai atya másik nagy misztikus írásával, a *Mózes életével* (*Vita Moysis*) együtt utolsó éveinek, a Kr. u. 390-94/95 közötti időszaknak a munkái közé sorolhatunk.² Gergely a homíliasorozathoz előszót is írt, melyet mintegy kísérőlevélként az egész művel együtt megküldött egy bizonyos Olümpiasznak, későbbi konstantinápolyi diakonisszá-

* Jelen írás a Debreceni Egyetem TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KONV-2010-0007 sz. pályázatának keretében készült.

¹ Kritikai kiadását I. H. LANGERBECK (ed.): *Gregorii Nysseni In Canticum canticorum* (Gregorii Nysseni Opera VI), Leiden 1986. A továbbiakban: *Cant*, GNO VI, oldal- és sorszám. Az idézeteket – ha külön nem jelölöm – saját fordításomban adom meg. Gergely művéről összefoglalóan I. H. LANGERBECK (ed.): *i. m.*, VII–LXXXII.; SAINT GREGORY OF NYSSA: *Commentary on the Song of Songs*, trans., intr. C. McCambley, Brookline (Mass.) 1987, 5-32.; *From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, intr. J. Daniélou, transl. H. Musurillo, Creswood, NY 1955, 3-78. Gergely misztikájához: W. VÖLKER: *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.

² Vö. J. Daniélou, *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nyse*, Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1963, ed. by F. L. Cross (Studia patristica 7 = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd. 92-94), 1966, 159-169.; J. B. Cahill: *The Date and Setting of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs*, The Journal of Theological Studies, 32 (1981) 447-460. Feltételezhetjük, hogy Gergely a beszédsorozatot a nüsszai egyházban mondta el, nagyböjti időszakban, és a gyülekezet tagjai jegyezték le. A nüsszai püspök az ő jegyzeteiket felhasználva és átdolgozva véglegesítette a beszédek szövegét.

nak. A rövid előszó³ legalább két szempontból most is megérdemli a figyelmünket: egyrészt mert Gergely egyetlen munkát sem írt, amelyben szisztematikusan tárgyalta volna az írásértelmezéssel kapcsolatos hermeneutikai alapelveit és exegetikai módszereit, a prologoszban viszont fontos érveket sorakoztat fel az allegorikus értelmezés jogosultsága mellett, másrészt mert ezzel egyúttal megalapozza a homíliákban alkalmazott módszereit is.⁴

Ahogy az előszóban fogalmaz: a Szentírás értelmezése a misztériumok ismeretéhez és a tiszta életmódhoz (πρὸς τε γνῶσιν τῶν μυστηρίων καὶ πρὸς καθαρὰν πολιτείαν) egyaránt vezet:⁵ az Írások rejtett filozófiája nyilvánvalóvá válik a szavakban, a rejtett bölcsesség pedig a lélek szellemi állapotához juttat el.⁶ Gergely érvényesnek tartja ezt a *Canticum canticorum* esetében is, melynek értelmezése maga is a szellemi fejlődés elősegítőjévé válik, sőt úgy tekint a könyvre, mint „a filozófia minden típusának és az isteni tudásnak a vezetőjére” és „mint a tanúbizonyság igazi sátrára”.⁷ A három salamoni könyv rendjében⁸ az *Énekek éneke* maga a hegyen lévő Mózes, a Szentek Szentje, a misztériumok misztériuma, a misztériumok belső szentélye.⁹

Gergely *Énekek énekéhez* írott *kommentárjában* az emberi léleknek az isteni Ige felé tartó haladása, felemelkedése (ἐπέκτασις) áll a középpontban; az emberi lélek fokozatos fejlődése, soha véget nem érő progressziója pedig a kappadókiai atya központi tanításának tekinthető, amely megállapítás antropológiájával és misztikájával kapcsolatban közhelynek számít.¹⁰ A kommentárt a *Vita Moysisszal* együtt elsősorban az apofatikus teológia kontextusában szokás értelmezni: az anyagi-érzéki világ „világosságából” az isteni Igével/Istennel való találkozás, „egyesülés” „sötétségéig” tartó, soha véget nem érő felemelkedés, tökéletesedés folyamatában. Előadásom-

³ *Cant prooem.* GNO VI, 3-13.

⁴ Túl az allegorikus értelmezés mellett felsorakoztatott érveken, Gergely azt is megfogalmazza az előszóban, hogy kommentárját homíliák formájában alkotta meg, követve az *Énekek éneke* szövegét. Ez felveti azt az egész mű értelmezését érintő kérdést, hogy kommentárnak vagy homíliának kell-e tekintenünk Gergely exegetikai művét. Musurillo véleménye szerint az *In Canticum canticorum* homiletikus jellege a beszédek szövegének véglegesítése után is megmaradt: H. Musurillo: *The Illusion of Prosperity in Sophocles and Gregory of Nyssa*, *The American Journal of Philology*, 82 (1961) 182-187, itt: 184. Vö. *Cant prooem.* GNO VI, 13, 18.

⁵ *Cant prooem.* GNO VI, 5, 14-15.

⁶ *Cant prooem.* GNO VI, 4.

⁷ *Cant 2*, GNO VI, 44, 9-10 és 44, 10-11.

⁸ Az *Énekek éneke* spirituális értelmezésének helyét és lehetőségét Órigenészhez hasonlóan a Krisztusként értett Salamon könyveinek rendjében a *Példabeszédek* és a *Prédikátor könyve* után jelöli ki: „és ezek után az *Énekek éneke*ben lévő filozófia által beszél, és a szokásos rendben mutatja fel [ti. Salamon] az Igéhez való felemelkedést.” *Cant 1*, GNO VI, 17, 10-12.

⁹ *Cant 1*, GNO VI, 26, 11-12, 26, 15, 25, 10.

¹⁰ P. M. Blowers: *Maximus Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of "Perpetual Progress"*, *Vigiliae Christianae*, 46 (1992) 151-171. Daniélou egyenesen úgy beszél az epektaszisról mint Gergely eredeti hozzájárulásáról a gondolkodás történetéhez: J. Daniélou: *Platonisme et Théologie Mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nyssa*, Paris 1944, 309-326.

ban az ebben a szellemi előrehaladásban, felemelkedésben mozgatóerőként szerepet játszó vágy¹¹ antropológiai vonatkozásait állítom középpontba, ami az *Énekek éneke* Gergely általi exegézisében – értelemszerűen – fontos szerepet játszik.

A vágy kérdése Gergely antropológiájában is sokféle szempontból vizsgálható: kapcsolódik a lélektanhoz, amennyiben a vágy a lelken belüli erőként jelenik meg, de fontos szerepet játszik antropológiájának etikai-pedagógiai vonatkozásaiban is. Az ember, amikor Isten megteremti a saját képére és hasonlatosságára (Gen 1,26), részesedik az isteni természetből (ἡ τοῦ θεοῦ μετουσίᾳ),¹² az isteni tökéletességből, és a tökéletes lélek az isteni szépséget másolja le,¹³ azonban – mint teremtmény – csak saját mértéke és képességei szerint birtokolja az isteni javakat és attribútumokat, azaz az isteni természetet.¹⁴ Az emberi vágyak egy részét Isten a második teremtésben, még a bűnbeesés előtt, de már a bűnre való tekintettel adja hozzá a képmásként teremtett emberhez (mint pl. a mozgás, növekedés, evés, ivás „vágya”, azaz a „természetes és szükséges vágyak”),¹⁵ melyek nem jellemzői ugyan a bűnbeesés előtti emberiségnek, de hozzátartoznak az emberhez a második teremteskor, Isten előrelátásának következtében, amellyel tudja, hogy teremtménye bűnt fog elkövetni. A bűnbeesés után, annak következményeként az ember természetéhez hozzáadódnak még olyan „állati” szenvedélyek és vágyak, melyeket a teremteskor az ember *phüszisz*e még nem tartalmazott (mint pl. a nemzés vágya, a harag, az irigység, a félelem és a többi szenvedély¹⁶), ezért ezek a vágyak (ἐπιθυμία) a lélek természetének idegen minőségei, melyek szintén mozgásként jelennek meg.

¹¹ Gergely a vágy szavaiként az *epithümiát*, *epithümeót* használja leggyakrabban, de előfordulnak a *prothümia*, *pothosz*, *potheó*, *menosz*, *orexisz* és *erósz* szavak is, hogy kifejezze a léleknek a völegény alakjában megjelenő isteni Ige, Logosz iránti szeretetét és folyamatos vágyakozását. Az említett szavak előfordulásaihoz ld. F. Mann – W-D. Hauschild (ed.): *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa. I-VIII*, Leiden 1999–2010.

¹² Az istenképiség ontológiai alapjaként szolgáló részesedéshez (*metúszia*) l. D. L. Balás: *Metousia Theou. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (Studia Anselmiana 55), Roma 1966, továbbá Vanyó László: *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, szerk. D. Tóth Judit, Budapest 2010, 65.

¹³ Vö. *A balottakról* (*De mortuis oratio = Mort*), *Az ember teremtéséről* (*De hominis opificio = Op hom*) és *A lélekről és a feltámadásról* (*De anima et resurrectione = An et res*) című műveiben tett megállapításokkal: többek között *Mort* I, 41, 20 kk., GNO IX; *An et res*, PG 46, 89A kk.; *Op hom* 14, PG 44, 176B; *Op hom* 15, PG 44, 176C kk., *An et res*, PG 46, 72C–73A.

¹⁴ Az isteni *energeiá*ból való részesedéshez vö. D. Bradshaw: *Iamblichus and Gregory of Nyssa on Participation in the Divine Energeiai*, *The Journal of Neoplatonic Studies* 9 (2001-2003) 37–61.

¹⁵ Ezeket a „vágyakat” a halállal együtt a kappadókiai atya valójában csak az emberi természet mozgásaiként látta. Vö. *An et res*, PG 46, 140C–144A.

¹⁶ Isten a „második teremtés”-kor, amely Gergely szerint nem időben, hanem logikailag követi az elsőt, már férfinak és nőnek teremti az embert (Gen 1,27), vagyis megjelenik a nemi különbség, amihez azonban a vágyak csak a bűnbeesés után adódnak hozzá. A *De anima et resurrectione*-ben, ahol az *epithümia* legrészletesebb és legátfogóbb elemzését adja, Gergely szenvedélynek a szó szigorú értelmében csak a szexuális vágyakat és erkölcsi vétségeket tartotta, vagyis azokat, amelyek az állati természetből kerültek az emberbe. Vö. M. Ludlow: *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford 2000, itt: 48.)

Az előbbieket alapján a bűnbeesés utáni földi ember antropológiáját tekintve az emberi lélek törekvései (vágyai) kétirányúnak mutatkoznak: irányulhatnak a testi ember éppen aktuális szükségleteinek a kielégítésére, a földi élet anyagi dolgai felé, de irányulhatnak az ember bűnbeesés előtti ősképeinek a helyreállítására, az erények és Isten irányába is.¹⁷ Isten bölcsessége (σοφία) megengedi az embernek, hogy megízlelje a rosszat, majd azt, hogy éppen a vágy révén visszajusson az eredeti boldogságba – ahogy ezt már korábban, a *Halottakról* című munkájában is megfogalmazta.¹⁸ A vágy ez utóbbi irányultsága, aspektusa a tárgya az *Énekek éneke*-kommentárnak is, és a vágy ilyen irányú mozgásában – az erények gyakorlásában – pedig az értelem szenvedélyeket kontrolláló szerepének döntő fontossága van.¹⁹

Az *In Canticum canticorum* első beszédében, mellyel Gergely az egész homília-sorozatot meg kívánja alapozni,²⁰ úgy szól hallgatóihoz, mint akik Krisztusban új emberré válva immár alkalmasak arra, hogy az *Énekek éneke* magyarázatát meghallgassák,²¹ ugyanis leküzdötték azokat a vágyakat, melyekről Szent Pál antropológiájához kapcsolódva úgy beszél, mint a régi ember cselekedeteiről és vágyairól.²² Ezeket, mint szennyes öltözetet, le kell vetni, és fel kell öltetni az Úr Jézus Krisztus szent és ragyogó öltözetét, hogy megteremtsék a tiszta, a szenvedélyektől mentes életet.²³ Gergely az első homília egészében performatív nyelvi viszonyt létesít a hallgatóival: „hallgassátok az *Énekek éneke* misztériumait. Lépjete be a vőlegény szűzies belső kamrájába és öltözz fel magatokra a tiszta, szemérmes gondolatok fehér ruháját.”²⁴ A performáció a földi, irracionális szenvedélyektől (vágyaktól) való eltávolodásra irányul; és Gergely már itt, az *Énekek éneke* misztikus szemlélésének (τῆς ... μυστικῆς θεωρίας²⁵) kezdete előtt fontosnak érzi annak megfogalmazását, hogy az Ének szavain keresztül az Istennel való testetlen, szellemi és tiszta egységbe kísérjük el a lelket.²⁶ Ebben az átváltozásban a lélek egy metaforikus értelemben vett utat tesz meg, melynek elején az Istenre irányuló vágy a bűnök sötétségéből

¹⁷ Vö. J. P. Cavarinos: *St. Gregory of Nyssa on the Human Soul*, ed. C. Cavarinos, Belmont (Mass.) 2000.

¹⁸ *Mort* I, 54-58, GNO IX.

¹⁹ Vö. *An et res*, PG 46, 57C, *An et res*, PG 46, 89A.

²⁰ Az első homíliában Gergely a vágy természetének részletes megvilágítását az egész homíliasorozat szempontjából olyan fontosnak tartja, hogy a beszéd vége felé maga mondja: „erről már éppen eleget beszéltem [...] ideje most már kezdeni az *Énekek éneke* isteni szavainak értelmezését” (*Cant* 1, GNO VI, 27,17-19).

²¹ Itt mondok köszönetet Heidl Györgynek, aki ráirányította a figyelmem arra, hogy az „új emberré” váltak, azaz a homíliák hallgatói alatt egyszerűen a megkeresztelkedetteket kell értenünk. Ők azok – ahogy Gergely a második homíliában a szövegség sátrának értelmezésével kapcsolatban megfogalmazza –, akik képesek az *Énekek éneke* szimbólumait figurálisan (τροπικῶς) értelmezni: *Cant* 2, GNO VI, 46,3.

²² *Cant* 1, GNO VI, 14,3kk. Vö. Kol 3,8-II.

²³ *Cant* 1, GNO VI, 14,9, 15,1.

²⁴ *Cant* 1, GNO VI, 15,1-4.

²⁵ *Cant* 1, GNO VI, 15,12.

²⁶ *Cant* 1, GNO VI, 15,14-15.

mozdítja el az embert.²⁷ Ezt az utat Gergely a szeretet általi (διὰ τῆς ἀγάπης) szabadulásként, üdvözlésként interpretálja.²⁸ „Akik szeretnek, azokat szeretem” – idézi az első homíliában a Példabeszédeket, a szeretet reménye pedig még intenzívebb vágyra indítja a szeretőt (ἐραστής).²⁹

Az Isten iránti vágyat tehát magának Istennek (vőlegény) az ember (menyasszony) irányában megmutatkozó szeretete mozgatja. Amikor a negyedik homíliában a menyasszony almafáról mondott szavait (Én 2,3) értelmezve Gergely úgy fogalmaz, hogy a lélek mindaddig nem tud felfrissülni az élet fájának árnyékában, amíg az iránta való forró vágyat nem birtokolja,³⁰ meglátásom szerint éppen azt fogalmazza meg, hogy Isten szeretete (vágya) megelőzi az ember iránta való szeretetét (vágyát), és ez egyúttal antropológiai feltétele is lesz az ember progressziójának. Isten (vőlegény) beleülteti a vágyat (ἐπιθυμία) az emberbe (menyasszony), hogy megteremtse a vágyódást (ἐπιθυμητικὴ δύναμις) az almafa iránt, amelynek édes gyümölcse (Én 2,3) Isten szavát, az Úr tanítását jelenti, ahogyan az az emberi lélekben megszólal. Az ember Istenre irányuló vágya tehát az ember Istentől kapott antropológiai „állandójának” látszik. Ez a megállapítás bizonyos értelemben feloldja a vágygal kapcsolatos, Gergely által is érzékelt és megfogalmazott paradoxont, amely ennek genezisére és működésére vonatkozik: ha a vágy a bukott ember szenvedélyei közé tartozik, akkor ez azt is jelenti, hogy az ember a lélek alsóbb attribútumai segítségével haladhat a tökéletesség, az Isten felé.

Az ember Isten iránti egyre növekvő vágya Gergely antropológiájának etikai-pedagógiai aspektusában a folyamatos előrehaladás (ἐπέκτασις) alapja lesz. Ahogyan a test is növekszik (felnetté válik), úgy a lélek is eljuthat a zsenge és könnyen formálható állapotától (Péld) a filozófia ismeretéig (Én én), és ebben az isteni természet iránti epekedésnek és vágyakozásnak (ἐπιθυμία καὶ πόθος) van döntő szerepe. A vágyat az ifjú emberben a(z isteni) szépség megpillantása/megtapasztalása kelti fel.³¹ Az előrehaladás, amelyben a vágnak alapvető szerepe van, egyben felemelkedés is: a menyasszony a vőlegényt keresve apofatikus *ascensiót* valósít meg;³² elhagyja az érzékszervekkel elnyert tudást, a sötétben keresi és találja meg a vőlegényt. A felemelkedés (*ascensio*) individuális útjának³³ különböző állomásai (megtisztulás, megvilágosodás, egyesülés) a láthatatlan valósághoz, Isten misztikus ismeretéhez (θεογνωσία) vezetik a lelket, ahogy ezt Gergely még a kommentárnál is világo-

²⁷ Vö. *Cant* 2, GNO VI, 48.

²⁸ *Cant* 1, GNO VI, 15,17-18. Ez a szabadulás nem az Istentől származó dolgoknak, hanem magának Istennek mint minden jó forrásának (τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγή) a szeretetét jelenti: *Cant* 1, GNO VI, 16,12-13.

²⁹ *Cant* 1, GNO VI, 22,2, 31,7; *Cant* 2, GNO VI, 63,8; *Cant* 3, GNO VI, 73,1.

³⁰ *Cant* 1, GNO VI, 119,3-4.

³¹ *Cant* 1, GNO VI, 1,3.

³² M. Laird: *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge, and Divine Presence* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2004, 165.

³³ Vö. K. Corrigan: "Solitary" *Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius*, *The Journal of Religion*, 76 (1996) 28-42.

sabban fogalmazza meg a *Mózes életében*.³⁴ A megtalált vőlegényt azonban a menyasszony az értelme által soha nem tudja teljesen megragadni, habár egyre előrébb halad a keresésben.³⁵ Gergely több helyen is megfogalmazza, hogy erre a megragadásra, megértésre a menyasszony, azaz a lélek egyedül a hit által képes.³⁶

Az előrehaladásban, az *ascensióban* a vágy az erénynek a vágya (ἡ τῶν ἀρετῶν ἐπιθυμία),³⁷ ami Gergely értelmezésében nem más, mint az isteni természetből való minél nagyobb mértékű részesedés vágya. A vágy ebben az esetben is mozgásként (változásként) mutatkozik meg: szerető mozgásként, az isteni szépség iránti szenvedélyes szerelemként (ἔρως). A lélek láthatatlan szépség felé tartó szerető mozgásának³⁸ a célja az emberi lélek egysége az Istennel (ἀνάκτασις),³⁹ ami a menyasszony és vőlegény közötti házasság allegorikus jelentése. Az egység által az ember olyan lelket kaphat, amely tiszta és szabad a szenvedélyektől. Idáig azonban a megtisztított és nem a megsemmisített vágy segítségével vezet az út.⁴⁰

Az előbb elmondottak nem adják meg a választ a következő kérdésre sem: miért nem szűnik meg az Istenre irányuló vágy a szenvedélymentesség (ἀπαθεια) állapotának az elérése után? Már Gergely korai műveiben is felmerült, hogy a lélek megtisztulása hogyan befolyásolja az Istenre irányuló vágyakozását?⁴¹ Ha a lélek állati természetre jellemző mozgásai megszűnnek bennünk a tisztulás után, akkor eltűnnek a lélekből a jóra való törekvést felkeltő indulatok is, mint például a vágy?⁴² Gergely válasza az, hogy a vágy azért nem fog soha megszűnni, mert az emberi lélek az Istennel „egyesülve” sem fogja birtokolni az élvezet bőségét, aminek oka nemcsak egyszerűen a Teremtő és teremtmény különbsége, a Teremtő mérhetetlen transzcendenciája, hanem Isten végtelensége is. Isten végtelensége a Teremtő és teremtmény közötti távolságot, és az utóbbi előbbire irányuló vágyát is végtelenné

³⁴ Vö. P. M. Blowers: i. m., 151. A misztikus felemelkedés szakaszait olykor szívesen feleltetik meg a kerestség, konfirmáció/bérmálás, eukharisztia egyházi-liturgikus gyakorlatának, Gergely kommentárja azonban nem enged meg ilyen világos következtetést.

³⁵ *Cant* 6, GNO VI, 181, 12-16.

³⁶ *Cant* 6, GNO VI, 183, 7-10, 181, 16 és 183, 9. Vö. *Cant* 3, GNO VI, 87, 6-7. Ahogy Martin Laird fogalmaz: az *apophaszisz* *logophaszisz*-ban végződik. Nem meglepő tehát, hogy Gergely mint menyasszonyra hivatkozik Pál apostolra: *Cant* 2, GNO VI, 48, 15; *Cant* 3, GNO VI, 91, 4-5; *Cant* 1, GNO VI, 40, 9-12 és *Cant* 9, GNO VI, 279, 12-13. Vö. M. Laird, i. m., 133., 169.

³⁷ *Cant* 1, GNO VI, 22, 9.

³⁸ *Cant* 1, GNO VI, 22, 19-23, 1, 22, 14-15.

³⁹ *Cant* 1, GNO VI, 22, 19-23, 1. Az Istennel való egység megtapasztalásának két legfontosabb metaforája a lélek repülése és józan részegsége. Vö. S. Burns: *Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius: Flight and Intoxication*, The Greek Orthodox Theological Review, 44 (1999) 309-327.

⁴⁰ Vö. M. Laird, i. m., 60.

⁴¹ A probléma egyik megoldása a *De mortuis oratió*-ban található, ahol Gergely megjegyzései nem arra utalnak, hogy különböző emberi vágyak vannak, hanem inkább arra, hogy az emberi vágy olyan valami, amit jól és rosszul egyaránt lehet irányítani. Az *apatheia* tehát nem a vágy hiánya, hanem az anyagi ösztönzésektől és szenvedélyektől való megszabadulás. *Mort* I, 28-68, GNO IX.

⁴² Az Isten iránti „vágy”, ami megmarad, már nem igazán vágy, hanem a lélek szeretete és természetes vonzódása Isten iránt; *An et res* PG 46, 89A. Vö. M. Ludlow: i. m., 56., 106-III.

teszi. „A legtöbb, amit élvez, az (Isten) szépsége, a legtöbb, hogy az iránta való vágya növekszik.”⁴³ A természetünk megtisztítására (κάθαρσις) és a szenvedélymentességre (ἀπάθεια) vonatkozó tanításokat azonban – paradox módon – csak olyan szavakkal tudjuk verbalizálni, melyek magára a szenvedélyre (πάθος), jelen esetben a szerelmi szenvedélyre vonatkoznak.⁴⁴

Az *Énekek éneke*-kommentárt vizsgálva a vágy antropológiájával kapcsolatban egy további fontos kérdést is érintenünk kell: ez pedig a vágy kielégíthetőségének vagy kielégíthetetlenségének a kérdése. Az Isten felé tartó előrehaladásban, felemelkedésben (ἐπέκτασις) szerepet játszó vágy (ἐπιθυμία, ἔρως) Gergely szerint soha nem fog véglegesen kielégülni, mert mindig újabb vágyak ébrednek a lélekben, és ez fájdalommal tölti el a lelket. Ahogy az ötödik homília elején ezt összefoglalja: a lélek vágyakozik a transzcendens jó (ὑπερκεῖμενος ἀγαθός) szemlélésére (θεωρία), és a megtisztított lélek a szeretet által felemelkedik a Jóhoz, hogy részesedjék belőle, de a lélek fájdalmasan felismeri, hogy nem tudja felfogni a Jót, amihez felemelkedett.⁴⁵ A teremtmény abban az előrehaladásban, melyet Isten megismeréséért folytat, mindig megtapasztalja saját határait és ismereteinek végeességét⁴⁶ – a megismerés és a tudás sötétségével szemben a hit világossága az egyetlen hozzáférés Istenhez! Ahogy Daniélou is hangsúlyozza, a hit látszik az egyetlen módnak, ami által a lélek képes egyesülni a Transzcendenssel.⁴⁷

A kappadókiai atya homíliáit az apofatikus teológia kontextusában értelmező kutatás az anyagi-érzéki világ „világosságából” az Istennel való találkozás, „egyesülés” „sötétségig” tartó, soha véget nem érő felemelkedés, tökéletesedés folyamatát hangsúlyozva Gergelyt mindenekelőtt az isteni sötétség teológusának nevezi.⁴⁸ Nem egyértelmű azonban, hogy az Isten felé kinyújtózó lélek a misztikus sötétségben vagy a misztikus fényben egyesül-e Istennel; a sötétség vagy a világosság misztikusa-e Gergely? (És egyáltalán tekinthető-e a misztikus teológia megalapozójának?) Az utóbbi évtizedben Martin Laird tett kísérletet annak újragondolására,

⁴³ Cant I, GNO VI, 32,6-8.

⁴⁴ Cant I, GNO VI, 29,3-6. Amikor a 13. homíliában Gergely arról beszél, hogy a vőlegény szépségét látva a menyasszonyt megsebzí a vágy nyila (βέλει τοῦ ἔρωτος), a szeretetet (ἀγάπη) az erőszként megnevezett vággyal azonosítja: „Ugyanis a felkeltett szeretetet (ἀγάπη) vágynak (ἔρως) nevezik.” (Cant 13, GNO VI, 383,8-9) A vágynak erotikus szenvedélyként (τὸ ἐρωτικὸν πάθος) való megjelenítése Gergely szerint szimbolikusan (ἀνιγματοδῶς: Cant I, GNO VI, 27,8) értendő, ezért szellemi szeretetről/szerelemről és misztikus házasságról beszél: Cant I, GNO VI, 14-16, 27-31. Vö. J. M. Rist: *A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius*, *Vigiliae Christianae*, 20 (1966) 235-243.

⁴⁵ Cant 5, GNO VI, 137,5. Vö. Fil 3,12-13.

⁴⁶ Vö. Vanyó László: *i. m.*, 71-72. Gergely a tudás és nem tudás dialektikáját Mózes istenélményének fény-sötétség dialektikájával szemlélteti. Mózes is először tűzben (fényben) „látta” Istent, majd a felhőben beszélt vele (homály), és végül a sziklarepedésben elrejtőzve „fogta fel” (sötétség): Cant II, GNO VI, 321-323.

⁴⁷ *From Glory to Glory*, id. kiad., 32.

⁴⁸ L. egyebek között: M. P. Begzos: *Apophaticism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Function of a Traditional Theory*, *The Greek Orthodox Theological Review*, 41 (1996) 327-357, itt: 334-336.

hogy a misztikus sötétség témája valóban Gergely központi témája volt-e,⁴⁹ és azt igyekszik bizonyítani, hogy Isten tapasztalásának leírásában az isteni sötétséggel egyenlő mértékben van jelen a világosság témája is, legalábbis az *Énekek éneke*-kommentárban, és az Istennel való egység tapasztalata kifejezésének nem az egyetlen módja az apofatikus vonatkozások hangsúlyozása.⁵⁰

Ha az *epektaszisz*ban a lelket az Isten felé vonzó vágy folytonosan kielégületlen maradna, akkor Gergely misztikáját valóban a negatív teológiából kellene levezetnünk. A korlátozottság és végeesség mellett azonban – Vanyó László szavaival – „egy másik, pozitív élmény szükséges, amely lehetővé teszi, hogy ha az ember a »megtalált«-ból ki is ábrándul, a keresésből mégsem”.⁵¹ Ezért Gergely misztikájának pozitív, üdvtörténeti alapja is van: a Teremtő és teremtmény közötti, Krisztusban megalkotott egység, így a misztika a kappadókiai atya esetében a „misztérium-ra” alapozódik: Krisztus és az Egyház misztériumára.⁵²

Judit D. Tóth

The Anthropology of Desire in Saint Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs

In mystical thought as in elastic religious experience, the desire (eros, epithymia) driving the human soul to God, independent of ages and persons, plays a very important role. In mystical literature its nature was mainly verbalized through the phraseology of love. The starting point was the explanation of the Song of Songs in the Old Testament. Among the allegorical interpretations, one of the most important exegetical works was Saint Gregory of Nyssa's commentary (In Canticum Canticorum). In theological criticism it has been interpreted in the context of the Vita Moysis, another major mystical work of the Cappadocian Father. They have been interpreted in the context of apophatic theology, the never-ending process of ascension from the "light" of the material and sensual world to the "darkness" of the union with God.

In my paper I focus on the anthropological and other connotations of desire (eros, epithymia) which play a central role in this ascension, investigating the homilies of In Canticum Canticorum. I intend to point out the strong ties among the aspects of desire in the thought of the Cappadocian Father. The problem of desire is strongly attached to psychology in St Gregory's anthropology. For him, desire is a power within the soul but it plays an important role in the ethical and pedagogical connotations of his anthropology, too, as the basis of continuous progress

⁴⁹ M. Laird: *i. m.*, főleg 174-204. Korábban Uő: *Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration*, The Journal of Religion, 79 (1999) 592-616.

⁵⁰ Ugyanakkor Laird elismeri, hogy az isteni sötétség témája – Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész teológiájához hasonlóan – Gergelynél is hangsúlyosan jelen van. Véleménye szerint az *Énekek éneke*-kommentár valamennyi homíliájából a tizenegyedik az, amelyben – az Én 5,2-7-et magyarázva – talán legvilágosabban nyilvánul meg Gergely tanítása a noétikus felemelkedésről mint a világosságból a növekvő sötétségbe való mozgásról. Uo., 594.kk. Vö. *From Glory to Glory*, id. kiad., 23-33.

⁵¹ Vanyó László: *i. m.*, 71.

⁵² Vanyó László: *i. m.*, 72, vö 97-98. Vö. *Cant* 13, GNO VI,348,13-386,17.

or ascension. The basic question concerning the noetic ascension from the light into ever growing darkness, in connection with the thought of infinity in God, is also a question of satisfaction or non-satisfaction of desire. The relationship of the “darkness” of mystical ascension to God and the “light” of faith is an even more important problem.

VASSÁNYI MIKLÓS

Az isteni megmutatkozás (*theophaneia*) elmélete Areopagita Szent Dénes misztikus teológiájában

I. Kérdésfelvetés

Jelen tanulmány a dénesi elmélet ismertetését vázlatos fogalomtörténeti rekonstrukcióval vezeti be, mely első lépésben az Ószövetség prófétikus istenlátásaiban kutatja az Areopagita felfogásának, fogalomértelmezésének eredetét, második lépésben elhatárolja a *theophaneia* fogalmát a *theophaniáétól*, harmadik lépésben pedig röviden kitér a terminus Nüsszai Gergely általi, némileg más értelemben való használatára.¹ Ezután a misztikus teológia s antropológia metszetében mozogva vizsgáljuk a *teofánia* (θεοφάνεια), azaz ‘isteni megjelenés, megmutatkozás’ elméletét Areopagita Dénes műveiben a (Migne által Hitvalló Maximosznak tulajdonított, de valójában) nagyobbész Szküthopoliszi János által írt *Scholion* szem előtt tartásával.

A teofánia dénesi elméletének fő teoretikus kérdése a misztikus istenismeret, közelebbről az istenlátás, *visio beatifica* problematikájába ágyazódik be: Az ortodox misztika ugyanis egyfelől közvetlenül elérhetővé akarja tenni az emberi megismerés számára Istent, másfelől viszont egyértelműen fenntartja Isten hiperbolikus transzcendenciáját. Areopagita e két tendencia közötti ellentmondás feloldására alkalmazza a teofánia sajátos fogalmát, mely így egy ismeretelméleti *közvetítés* kulcsfogalma lesz. A teofánia eszerint olyan kinyilatkoztatás, amely egyszerre *eltakar* és *megmutat*: a végtelent a véges arányaira kicsinyíti. Kérdéses azonban, hogy ha nem Isten *lényegéről* tájékoztat, akkor miről; és hogy ez esetben hogyan lehet általa viszszatalálni Istenhez – ami a hívő hivatása.

2. Az isteni megmutatkozás az Ószövetségben

Dénes teofánia-fogalma – filológiai jegyek (terminológiai azonosság) és tartalmi jegyek alapján ítélve – meghatározóan ószövetségi ihletésű. A prófétikus istenlátást kifejező héber főterminus (מִרְאָה, מִרְאָה)² *Septuaginta*-beli tipikus fordítását (ὄρασις)

¹ A tanulmány az OTKA K81278 pályázatának támogatásával készült.

² E két, egyformán a ראה gyökhöz tartozó terminuson kívül ilyen jelentésben használatosak még különösen a חזה gyökhöz tartozó szavak: *chizzáyon* (חִזְיֹון), *cházón* (חִזֹון), ‘isteni közlés látomásban, jóslatban, próféciában,’ 2Sám 7,17; 1Krón 17,15; Zak 13,4 stb.) és *machazeh* (מַחֲזֶה), ‘látomás extatikus állapotban,’

használja a teofánia fődefiníciójában (*De caelesti hierarchia* 4, 3) lényegi értelmezésül. De a tartalmi hasonlóság is ugyanilyen fontos. Az idevágó, a patrisztikus Szentírás-értelmezésekben is nagy hangsúlyt kapó, legfontosabb szöveghelyek (2Móz 3; 4Móz 24; Ézs 6; Jer 1; Ez 1 stb.) alapján azt mondhatjuk, hogy az isteni megmutatkozás, a látomás tárgya általában valamilyen különös megjelenésű érzéki dolog (égő, de el nem égő csipkebokor, viharfelhő, trónkocsi), melyet a látó (רָאָה), a próféta azonnal Isten önközléseként értelmez (pl. Ez 1,1: וַיֹּאמֶר מְרֹאֲתֵי אֱלֹהִים, Sept. εἶδον ὁράσεις θεοῦ). A látás e modusza a valóságos látás, a szó kiváltképpen értelmében vett látás, a valóság meglátása a kevésbé valóságosban (ahogyan majd Nüsszai Gergely értelmezi), amit a biblikus nyelv minden ceremónia és külön jelölés nélkül a 'látni' (רָאָה, חָזַק) ige révén fejez ki, melyet gyakran *figura etymologica*-ban követ az azonos gyökből származó 'látomás' terminus. A valóság látását elkerülhetetlenül kíséri a megértés vagy felismerés: a valóság nem tud úgy megmutatkozni, hogy ne értelmezné és igazolná önmagát a látó szemében. Ez tehát belátó látás, melynek általában valami konkrét közléstartalma is van: hírhozó (2Móz 3,2: מְלָאֲכָא). Isten meg szólal a teofánikus felhőből, a trónkocsi-jelenésből, és utasít.

Látva lenni Isten szempontjából nézve annyi mint megjelenni (וַיֵּרָא, וַיִּרְעָה) a látó számára egy bizonyos, nem kimerítő aspektus alatt. A belátó látás így – figyelmeztet a mózesi istenlátás kapcsán a Nazianzoszi is –³ Isten egy lehetséges vetületére korlátozódik. Isten mindig egy partikularitásnak mutatkozik, sohasem jelenik meg a teljes isteni dicsőség. Ez is tartalmi hasonlóság az ószövetségi istenlátás és a dénesi teofánia-elmélet között.

3. A theophaneia lehetséges elhatárolása a theophaniától

Csak röviden szeretnék kitérni a *theophaneia*, illetve *theophania* terminusok közötti különbségre. Ismeretes, hogy a θεοφάνια (*plur. neutr.*) a klasszikus és császárkori görög terminológiában vallási ünnep, melynek során istenek szobrai (Aelianusnál az új Ápisz-bikát)⁴ mutatják meg a népnek.⁵ Közismert továbbá, hogy a patrisztikus szókészletben a Megváltó születését (τὰ γενέθλια τοῦ Σωτῆρος) jelenti a szó. A két terminus közötti különbség egyetlen hangra való korlátozódása (az etimológiai rokonsággal együtt) kétségtelenül a jelentések közelségére utal. A *theophania* a keresztény terminológiában mindenesetre Isten egyszeri, rendkívüli megjelenése a hús felöltése (σάρκωσις, ἐνανθρώπησις) révén, ami maga a teljes Gondviselés (οἰκονομία); míg a *theophaneia* a természetfeletti látás visszatérő eseménye, melynek üdvtörténeti hatása térben és időben korlátozott: *részleges* Gondviselés. E két jelen-

1Móz 15,1: Isten szava látomásban érkezik Ábrahámhoz; 4Móz 24,4 és 24,16: Bálám látomása stb.), melyeket *figura etymologica*-ban kísérhet a gyökhöz tartozó ige (רָאָה, 'lát, szemlél').

³ Vö. Or 28, 3.

⁴ *De natura animalium* II, 10: τοῦ νέου δαίμονος τὰ θεοφάνια θύοντες Αἰγύπτιοι.

⁵ Vö. Hérodotosz I, 51; Philosztratosz, *Vita Apollonii* 4, 31.

tés a szemantikai különbség ellenére bizonyos mértékig összekapcsolódik Dénes *Istennevekről* írott művének egy szakaszában (I, 4), ahol a szerző a túlvilági üdvözítő látás tárgyaként Krisztus látható megmutatkozását (ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας), megdicsőült testét nevezi meg.⁶ Itt a teljes Gondviselés egyszerre részleges is, és fordítva. (A *Scholion* e szakaszhoz fűzött magyarázata hasonlóan egyezteteti össze *theophaneia* és *theophania* fogalmát; ld. 6. pont.)

4. Az isteni megmutatkozás ontoteológiai értelmezése Nüsszai Gergelynél

Nüsszai Gergelytől a teofánia *metafizikai* értelmezését kapjuk.⁷ A *Mózes életében* a Hórébh-hegyi istenlátás misztikus értelmezése során (első mózesi teofánia, PG 44, 332sk)⁸ Gergely az égő csipkebokor (θάμνος ἀκανθώδης) fényét (φέγγος) a próféta értelmi megvilágosodásának fogja fel (καταφωτίζεται), amennyiben (a csipkebokorban megmutatkozó) Isten mint igazság az értelem világossága. Az igazság megismerése (ἡ τῆς ἀληθείας γνῶσις) mármost lényegileg a nem létezővel kapcsolatos téveszméinktől tisztít meg (καθάρσιον), hiszen az igazság definíciója (ὁρισμὸς ἀληθείας) az, hogy „nem téved a létező megismerésében” (τὸ μὴ διαψευσθῆναι τῆς τοῦ ὄντος κατανοήσεως). A tévedés ugyanis „az értelemben keletkező képzet a nem létezőről” (φαντασία τις περὶ τὸ μὴ ὄν ἐγγινομένη τῇ διανοίᾳ), mely a nem létezőt létezőnek tünteti fel (ὡς ὑφεστῶτος τοῦ μὴ ὑπάρχοντος). Az igazság ezzel szemben „a létező tévedés nélküli ismerete” (ἡ τοῦ ὄντος ἀσφαλῆς κατανόησις).

Evilági állapotunkban igen hosszú idő alatt is alig ismerjük meg (μόλις κατανοήσῃ), mi valójában „ama létező, mely a saját természete által birtokolja a létezést” (τὸ ὄν, ὃ τῇ αὐτοῦ φύσει τὸ εἶναι ἔχει), és mi a „nem létező, melynek egyedüli léte a látszólagos lét” (τὸ μὴ ὄν, ὃ ἐν τῷ δοκεῖν εἶναι μόνον ἐστίν), s amelynek „természete nem önmagára támaszkodik” (ἀνυπόστατον ἔχον ἐφ’ ἑαυτοῦ τὴν φύσιν). Mózes így első-

⁶ Τότε δὲ, ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενώμεθα... πάντοτε σὺν κυρίῳ κατὰ τὸ λόγιον ἐσόμεθα τῆς μὲν ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγνοις θεωρίαις ἀποπληρούμενοι φανοτάταις μαρμαρυγαῖς ἡμᾶς περιουγαζούσης ὡς τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ μεταμορφώσει... (*Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus* [a továbbiakban = CD I; Patristische Texte und Studien, Bd. 33]. Hrsg. von B. R. Suchla. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1990, 114).

⁷ Az égő csipkebokor gergelyi, 'historikus' leírása és értelmezése szerint Mózes a pusztában pásztor-ként „félelmetes isteni jelenést” lát délidőben (φοβεράν γενέσθαι αὐτῷ θεοφάνειαν, ld. PG 44, 305 C 5; vö. 2Móz 3, 2).

⁸ Mózes – Gergely szerint – még két nagy teofániában részesül: egyfelől akkor, amikor az istenismeret hegyén a törvény átvétele végett bemegy a teofánikus felhőbe (vö. 2Móz 20, 21; „theóriáját,” azaz misztikus értelmezését ld. PG 44, 372 C–377 C), másfelől akkor, amikor a színről-színre látás reményében a hasadékba áll (vö. 2Móz 33, 11; ld. uo. 397 D–408 C).

sorban azt értette meg a teofániában (ἐν τῇ θεοφανείᾳ), hogy a többi – érzéki, illetve értelmi – dolog közül semmi sem létezik a szó szoros értelmében. Az egyedüli valóságos létező a legfelül álló szubsztancia, mely a mindenség oka, amelyre föl van függesztve a mindenség (πλὴν τῆς ὑπεράνω ἐστῶσης οὐσίας καὶ αἰτίας τοῦ παντός, ἀφ’ ἧς ἐξῆπται τὸ πᾶν).

Az értelem (ἡ διάνοια) meglát ugyan más dolgokat is a létezők között (τι καὶ ἄλλο ἐν τοῖς οὖσιν βλέπει), de a gondolkodás a létezők egyikében sem látja meg a másra-rá-nem-szorulást (lat. *aseitas*: ἐν οὐδενὶ τῶν ὄντων τὸ ἀπροσδεὲς τοῦ ἐτέρου εὐθεωρεῖ ὁ λόγος), „ami által lehetséges a létezőben való részesülés nélkül létezni” (ὥ δυνάτὸν ἐστὶ δίχα τῆς μετουσίας τοῦ ὄντος εἶναι).

A mindig ugyanúgy lévő (τὸ δὲ ὡσαύτως ἔχον αἰεί, platonikus kifejezés) dolog viszont épp ilyen: nem szorul rá másra, és minden mástól független (παντὸς ἀνευδεδεὲς ἐτέρου). Kizárólag vágyott dolog (τὸ μόνον ὀρεκτόν), mely maga semmire sem vágyik, s amelyben minden egyéb dolog részesül (παρὰ παντὸς μετεχόμενον, platonizáló kifejezés), miközben ő maga nem csökken (ἐν τῇ μετουσίᾳ τῶν μετεχόντων οὐκ ἐλαττούμενον). Ez a valóságos létező (τὸ ὄντως ὄν, platonikus kifejezés), melynek megismerése az igazság megismerése (ἡ τούτου κατανόησις ἢ τῆς ἀληθείας γνῶσις ἐστίν).

A teofánia gergelyi koncepciója tehát egyfajta értelmi megvilágosodásé – az *illuminatio cognitiva* platonikus teóriája képezi elméleti alapjait. A teofánia Isten bevilágítása az értelembe, mely a létezőt létezőnek, a nem létezőt nem létezőnek mutatja, így juttat el az igazsághoz. Elmélete ezért a megismerés igazságának isteni garanciáját nyújtja: Istenben van összerendezve lét és igazság; illetve Isten az az alap, amelyen megmutatkozik, nyilvánvalóvá válik lét és igazság koordinációja. Ez a koordináció ugyanis nem magától értetődő: magyarázatot követel. Létezés és igazság fogalmainak összetartozása az istenfogalomban pedig a teofánia révén világosodik meg az ember számára.

A teofánia – Gergely felfogása szerint – másfelől Isten ontológiai különbségére világít rá. Az isteni megmutatkozás e rejtett, metafizikai jelentése a feltétlen uralma a feltételes felett. A teofánia képes érzékeltetni, hogy a mindenség léte feltételes; sőt, *megmutatja* a feltételt az értelmi látásnak, a látás magasabb érzékenységének. A belátó látás a teofániában meglátja az önelégős létalapot (ontológiai autarkiót) mint Isten legfontosabb határozmányát. Isten ontológiai különbsége eszerint nem pusztán logikailag alátámasztott következtetés, hanem bizonyos értelemben szemlélhető jelenség: megmutatkozik.

Dénes teofánia-elmélete implikálja e tézisek egy részét, más részükkel viszont szembenáll.

5. Az isteni megmutatkozás restriktív jellege Dénesnél

A *mennyei hierarchiáról* 4. 3 fejezete szerint a teofánia egyfajta látás vagy látomás (ὄρασις), melyet a szent angyali rendek feladata közvetíteni az emberek számára megvilágosító, de Isten lényegét mégsem közlő látomások formájában. Dénes e szöveg helyen a mennyei szubsztanciák, az angyali rendek (αἱ... τῶν οὐρανίων οὐσίων διακοσμήσεις) feladatairól beszél. E tisztán értelmi életet élő rendek szellemi úton (νοητῶς) törekednek az istenalakúságot (τὸ θεομίμητον) felvenni,⁹ s anyagi közvetítés és vegyítés nélkül (ἀϋλως καὶ ἀμικρῶς) fogadják be az isteni forrásból származó megvilágosodásokat (τὰς ἀρχικὰς ἐλλάμψεις). Miután elsőrendűen és sokszorososan részesülnek az isteniben (ἐν μετουσίᾳ τοῦ θεοῦ γινόμεναι), ezért természetes, hogy elsőrendűen és sokszorososan nyilatkoztatják ki az isteni rejtelmet (ἐκφαντορικαὶ τῆς θεαρχικῆς κρυφίότητος) az alacsonyabb rendű valóságoknak. Ezért is viselik kiváltképpen ők a *hírvivő* nevet (τῆς ἀγγελικῆς ἐπωνυμίας ἐκκρίτως ἡξιώνται), hiszen elsőként rájuk vetül az önkinyilatkoztató isteni világgosszág (διὰ τὸ πρῶτως εἰς αὐτὰ ἐγγίνεσθαι τὴν θεαρχικὴν ἐλλαμψιν), amely csak rajtuk átszűrődve (διαπορθεύεσθαι) juthat el hozzánk.

Az angyali rendek fő rendeltetése tehát egyfajta *sziükségyszerű* mediáció a vezetésre szoruló és a vezető valóságfokok között. E közvetítés nélkül (αὐτόθεν ἀμέσως) nem történhet isteni megmutatkozás. Dénes az Írásokra való hivatkozással határozza meg az isteni természet megismerhetőségének főszabályát, mely szerint „maga az isteni rejtlem mibenléte” (αὐτὸ μὲν ὃ τί ποτέ ἐστι τὸ τοῦ θεοῦ κρύφιον), tehát az isteni lényeg közvetlenül egyáltalán nem szemlélhető, más létrendbe való tartozása (ontológiai különbsége) miatt közvetlenül nem megismerhető. Ez Gergelynél a *második* mózesi teofánia filozófiai tanulsága.

Pervazív jósága miatt azonban Isten mégis közölni akarja magát, s ezért véges vetületeket vetít ki magából:

„...de isteni megmutatkozások keletkeztek a szentek számára, az Istenhez illő kinyilatkoztatások [ἐκφαντορίας] formájában, bizonyos szent s a szemlélők természetére szabott látomások által [ὁράσεων]. A tökéletesen bölcs istenismeret az ilyen látomást tehát – mely saját magában ábrázolva nyilatkoztatta ki az isteni hasonlóságot [ὁμοίωσιν], mintegy az alak nélküli valóságok alakba öltöztetésével – joggal nevezi isteni megmutatkozásnak, minthogy ez a szemlélőt az isteni valósághoz [τὸ θεῖον] emeli, amennyiben az ilyen látomás révén isteni megvilágosodás jön létre [ἐλλάμψεως] a szemlélőkben, s mivel szent módon beavatást

⁹ νοητῶς γὰρ ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἑαυτὰς ἀποτυποῦσαι... καὶ μορφοῦν ἐφίεμεναι τὸ νοερὸν αὐτῶν εἶδος... (PG 4, 180 A = *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia – De ecclesiastica hierarchia – De mystica theologia – Epistulae* [a továbbiakban CD 2; Patristische Texte und Studien, Bd. 36]. Hrsg. von G. Heil und A. M. Ritter. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1991, 21).

nyernek valamilyen isteni dologba. Ezekbe az isteni látomásokba dicső elődeink a mennyei hatalmak közreműködésével kaptak beavatást.”¹⁰

Az Areioszpagoszi több, részben paradox fundamentálteológiai és metafizikai meggyőződése fejeződik ki ebben a döntő jelentőségű szakaszban: Isten abszolút transzcendens, mégis van ‘letompított’ kisugárzása; az isteni természet rejtett lényegéből így éppenséggel az önközlés vágya fakad; Isten természete tehát annyiban kettős vagy ambivalens, hogy ellentétes tendenciák feszülnek egymásnak benne, hiszen egyszerre elrejt és felfedi magát. A létezés egésze *rend* (lenni *simpliciter* annyi mint rendben lenni vagy elrendezve lenni), de nem homogén, hanem hierarchikusan tagolt és átmenetes – szinte nem más, mint közvetítések sorozata, amelyben minden rend kétfelé tájolt: felfelé igazodik, lefelé előír; a felülről való mintavétel és a lefelé való mintaadás közötti, alkotó jellegű tevékenység a *redukció*, a lényeg szemlélhetővé vagy utánozhatóvá egyszerűsítése; a létezők *természete* a természetük *elbagyása* – azaz természetük, hogy kilépjenek a természetükből, amikor felfelé igyekeznek a magasabb minták imitációja során.

Dénes ontológiájának ezek szerint van egy alapfeszültsége: Az Őslény a transzcendens magból kifelé tart; minden mást viszont az imitáció, a magba való visszatérés vágya mozgat. A létezők természete ennek megfelelően nem statikus, hanem bizonyos fokig feszültségben áll önmagával. A teofánia ebben az elgondolásban Isten preskriptív eszköze, mellyel – katalizáló lényeken keresztül – felfelé igazodásra, felmenetelre (*anabasis*) szólítja a tőle közvetlenül elszigetelt szubsztanciákat. A teofánia lényege kétségtelenül a *redukció*, a végtelen egy lehetséges és egyben valós vetületének megmutatása a végesben a véges számára egy kreatív-produktív művelettel (hiszen a teofániát az anyagi rendek állítják elő). Olyan redukció, melyben az ismeretlen transzformációs művelet során is megőrződik az isteni hatóerő; olyan átalakítás, amelyen ‘áthatol’ Isten hatóoksága, hisz enélkül a jelenésnek nem lenne mozgatóereje.

¹⁰ ...θεοφάνειαι δὲ τοῖς ὁσίοις γηγόνασι κατὰ τὰς πρέπουσας θεῶν διὰ δὴ τινων ἱερῶν καὶ τοῖς ὁρῶσιν ἀναλόγων ὁράσεων ἐκφαντορίας. Ἡ πάνσοφος δὲ θεολογία τὴν ὄρασιν ἐκείνην, ἥτις ἐν ἑαυτῇ διαγεγραμμένην ἀνέβαινε τὴν θείαν ὥς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφῶτων ὁμοίωσιν, ἐκ τῆς τῶν ὁρώντων ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς εἰκότως καλεῖ θεοφάνειαν ὥς δι’ αὐτῆς τοῖς ὁρῶσι θείας ἐγγινομένης ἐλλάμψεως καὶ τι τῶν θείων αὐτῶν ἱερῶς μυούμενων. Ταύτας δὲ τὰς θείας ὁράσεις οἱ κλεινοὶ πατέρες ἡμῶν ἐμυοῦντο διὰ μέσων τῶν οὐρανίων δυνάμεων. Erdő P. fordítása némileg módosítva, *Az isteni és az emberi természetről* (vál. Vidrányi K., Budapest: Atlantisz, 1994) 2, 225 (= PG 3, 180 C = CD 2, 22 [ld. 7. l.]). További dénesi szöveghelyek a teofániáról: *De divinis nominibus* 1, 2 (CD 1 [ld. 5. l.], 110, 16. sor); 1, 4 (uo. 114, 9. sor); 1, 6: θεοφανείας ὁράσεων (uo. 118, 5. sor); 10, 2: ἐν ταῖς ἱεραῖς τῶν μυστικῶν ὁράσεων θεοφανείαις (uo. 215, 14. sor); *De caelesti hierarchia* 7, 1 (CD 2, 27, 11. sor); *De ecclesiastica hierarchia* 3, 10 (uo. 90, 1. sor); 4, 12: θεοφανείας καὶ θεουργίας (uo. 103, 21. sor); 5, 7 (uo. 113, 22. sor); *Epistola* 8, 1: τὸν ἱερὸν ἐκείνον Μωσῆα διὰ πολλὴν προάφτητα τῆς θεοφανείας ἡξιώμενον (uo. 171, 4. sor).

6. Az isteni megmutatkozás a Corpus Dionysiacum kommentárjában

A kora-középkori *Scholia ad Caelestem hierarchiam* hangsúlyozza,¹¹ hogy a teofánia – bár egyfajta megvilágosodás (ἐλλαμψις) – mégsem világítja meg (φαίνειν) Istent magát, hisz ez lehetetlen. A szentek különböző látomások révén csupán szellemi befogadóképességükkel arányos (ἀνάλογος) megvilágosodásra lehetnek méltóak:

„[Areopagita] ezt nem azért nevezi teofániának, mert megvilágítja az Istent, és megmutatja, mi Ő – hiszen ez lehetetlen; hanem azért, mert a szentek bizonyos szent és befogadóképességükhöz illő látomások révén [διὰ τινων ὁράσεων] – melyekről azt állítja, hogy az angyalok közreműködésével jönnek létre – méltónak találtnak az isteni megvilágosodásra [θείας ἐλλάμψεως].”¹²

Ez az értelmezés összhangban áll az isteni megismerhetetlenség kappadókiai és dénesi tézisével.

Az *istennevekről* I:4-ben szereplő *theophaneia* terminushoz írott *scholion* (PG 4, 197 C 12–D 8) első része bizonyosan a korai VI. századi, Dénes-magyarázó szír püspöknek, Szküthopoliszi Jánosnak tulajdonítható. A *scholion* első része szerint Krisztus *látható* teofániája „az Ő isteni teste” (τὸ θεῖον αὐτοῦ σῶμα), „élő húsa” (ἡ ἐμψυχωμένη σὰρξ). Krisztusnak ezzel szemben lesz *szellemi* teofániája is, melyet az ész észlelhet majd, és csak az üdvözülés állapotában szemlélhetünk tökéletesebb módon (ἡ δὲ νοητὴ, ἥτις κατὰ νοῦν ἔσται ἡμῖν μεθεκτὴ τότε τελειοτέρως).

A jelentős *scholion* zárómondata már nem a szküthopoliszi püspök műve. E lezáró rész szerint a magasabbrendű teofániától, isteni megmutatkozástól is el fogunk fordulni maga Isten felé (ἐπιστραφέντες πρὸς Θεόν), hogy Tőle elnyerve a tökéletes megvilágosodást (ἐκεῖθεν τελείως ἐλλαμπόμενοι), összetett mivoltunk feladásával oszthatatlan egységgé váljunk (ἐνοειδῶς ἐν γενώμεθα). Ezen utolsó

¹¹ Szküthopoliszi János korai VI. századi, illetve Hitvalló Maximosz, valamint más, azonosítatlan szerzők jóval későbbi kommentárjának egyesített szövege Guillelmus Morelius 1562-es, párizsi kiadása óta *S. Maximi Scholia* cím alatt jelenik meg, jóllehet a *scholionok* túlnyomó részének szerzője Szküthopoliszi János szíriai püspök („of the approximately 225 columns of Greek text in Migne, around 160 columns can be ascribed with certainty to John” – P. Rorem és J. Lamoreaux: *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Oxford: Clarendon Press, 1998, 38. o.). A PG 4 szövegkiadása (1857) úgyszólván szentesítette ezt a gyakorlatot (ld. ezzel kapcsolatban B. R. Suchla: *Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD*. NASW [Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], 1. Klasse, 1984/4, 176-188. o.).

¹² Θεοφάνειαν εἶναί φησιν οὐ διὰ τὸ φαίνειν τὸν Θεὸν καὶ δεικνύειν, ὃ τι ποτὲ ἐστὶ τοῦτο γὰρ ἀμήχανον· ἀλλ’ ὅτι θείας ἐλλάμψεως οἱ ἅγιοι ἀξιοῦνται διὰ τινων ὁράσεων ἱερῶν καὶ αὐτοῖς ἀναλόγων, ἃς δι’ ἀγγέλων γίνεσθαι λέγει. (A *menyei hierarchiáról* 4, 3-hoz írott kommentár, PG 4, 56 C 5-9.) A *scholion* szerzője valószínűleg nem Szküthopoliszi János, mivel Rorem és Lamoreaux fordítása nem tartalmazza ezt a passzust (vö. P. Rorem–J. Lamoreaux, i.m., 155-156. o.). E két szerző ugyanis csak azokat a magyarázatok fordította angolra, amelyek a kommentár szír recenzioja alapján nagy valószínűséggel Szküthopoliszi Jánosnak tulajdoníthatóak.

lépés által a kommentár, úgy tűnik, meghaladja Dénes teofánia-elméletét, amennyiben az istenismeret legmagasabb fokán már nem tételez fel közvetítést.

7. Konklúzió

Dénes teofánia-elmélete szemmel láthatólag megőrzi magában az ószövetségi istenlátás főbb vonásait, és fenntartja Gergely teofánia-fogalmának különösen ontoteológiai előfeltevéseit (valamint az isteni felfoghatatlanságnak a – második mózesi teofánia kapcsán megfogalmazott – tézisé). Önmagában vizsgálva egyrészt nagyfokú ontológiai feszültségtől terhes, másrészt nem határozza meg a teofániában történő transzformáció elvét. Kérdés azonban, hogy ezek a problémák valamennyire nem természeteseke-e egy, az argumentatív teológia területén maradó vizsgálódásban. Végül is a tárgyalt művek a pozitív és a negatív teológia határterületein mozognak – tág értelemben vett feladatuk ama, szóban kimondhatatlan talányra való *tovább*butalás, melyet istenkérdésnek nevezünk, s amelynek megközelítésére csak a teológia harmadik faja, a misztikus teológia alkalmas. Ezt azonban az jellemzi, hogy a teofánikus felhőbe (*nephelé, gnophos, skotos*) érve elhallgat. Az istenlátás hegyéhez vezető út tehát szinte természetes módon vezet az artikulált nyelv és vele a következtető gondolkodás csendjéhez.

A teofánia-elmélet így tulajdonképpen egyszerre válaszol igennel és nemmel a valóságos istenismeret lehetőségét feszegető kérdésre. Az elméletben megjelenő feszültség, tenzió (az istenadta természetükből magasabb természetbe kilépő szubsztanciák tana), együtt a teofánikus transzformáció elvének meghatároz(hat)atlanságával, annak tünetei, hogy az Istent egyre jobban és jobban megközelítő gondolkodás nem tud tökéletesen rendszeres lenni: egyfelől nem képes megmaradni az okozat (a világ) tételezésénél az ok tételezése nélkül, másfelől viszont nem képes feltárni a rejtett ok teljes természetét. Ezért kerül előtérbe, kap hangsúlyt a *közvetítés* elmélete, amely a végtelen *jelét* tudja felmutatni a végesben.

Végző soron a kozmológiai istenérv első premisszája: a kontingencia autonómiájának tarthatatlansága vezeti oda a rendszeres-módszeres teológiát, hogy felismerje önmaga határait, lebontsa önmagát, eldobja a wittgensteini létrát. Végül is a *docta ignorantia* tudatos önellentmondásáról, feszültségéről tanúskodik a teofánia-elmélet is. Ebben az összefüggésben pedig a misztikus teológia fogalma nemhogy nem kerülendő, hanem épp ellenkezőleg: kikerülhetetlen.

Miklós Vassányi

The Theory of Theophany in the Theology of St Dionysius the Areopagite

Setting out philosophically to delineate the theory of theophany in the Areopagite's theology, the present paper, in a first instance, offers a short overview of the divine appearances in the Old Testament, then adumbrates the difference between the concepts of theophaneia and theophania, respectively, in Classical Greek, and, after that, turns to how St Gregory of Nyssa conceived of theophany in onto-theological terms.

In the main part, I point out on the basis of On Celestial Hierarchy 4, 3 that the character of Dionysius' idea of theophany is restrictive or reductive: the angelic orders produce the divine appearances in order thereby to manifest in a reduced volume the infinite divine essence, for the sake of the illumination of the lower orders of existence. The objective of this reductive representation is to offer an example to be imitated by the lower orders. This implies that lower-ranking beings have a tendency to go out of their innate natures, in an effort, ultimately, to imitate God; and that (the hyperbolically transcendent) God also has a tendency to come out of His secret and absolutely hidden essence.

In a next step, we cast a glance into the Scholia to the Celestial Hierarchy and the Divine Names, to see their interpretation of two key passages that concern the concept of theophany.

I come to the overall conclusion that the Areopagite's idea of theophany maintains the chief characteristics of the Old Testament divine appearances and St Gregory's onto-theological presuppositions. Dionysius' theory of theophany, in a final analysis, answers "yes and no" to the question concerning God's knowability. This, we believe, is due to the circumstance that discursive reasoning cannot remain thoroughly systematic as it approaches the condition of its own operation, God.

TÓTH ANNA JUDIT

A pogányság mint könyves vallás a kora-bizánci forrásszövegekben¹

Theodosius császár rendeleteivel az antik kultuszok nyilvános gyakorlata megszűnik, beleértve még a házikultuszt is, csupán egészen speciális, ill. periférikus helyeken maradhat meg a pogány vallásgyakorlat.² A kereszténység államvallássá vált, a császári ediktumok azonban egyelőre nem írták elő, hogy a birodalom valamennyi lakosának kötelező volna kereszténnyé válnia. Bő száz évvel később, majd Iustinianus alatt kerül sor kegyetlen pogányüldözésekre. Nehéz megítélni, hogy a lakosság hány százaléka lehetett jogos célpontja ezeknek az üldözéseknek, de az bizonyos, hogy a Iustinianus-kor kiemelkedő szerzőinek többségéről felvetette már a kutatás, hogy szívük mélyén pogányok lettek volna.³ Különösen jellemzőnek találom Ióannész Lüdosz esetét. Phótiosz azt mondja róla: művei zavarba ejtő olvasmányok, mert nehéz megállapítani, hogy kereszténysége valódi-e, vagy egyszerűen hipokrita.⁴ Mai szemmel olvasva Lüdosz munkáit, semmi jelét nem találjuk keresztény gondolatoknak, monoteizmusa is inkább neoplatonikus színezetű – mindez azonban, úgy tűnik, a bizánci olvasó számára egyáltalán nem volt egyértelműen érzékelhető.

Az antik vallások történetének volt tehát egy utolsó, lezáró szakasza, mely igen szokatlan az egyetemes vallástörténetben: egy vallásnak léteztek hívei, talán nem is kis számban,⁵ azonban nem létezhetett vallásgyakorlat. A helyzet különleges, hasonló állapotok talán csak a II. világháború előtti Szovjetunióban vagy még inkább a Japánban a Tokugawa sógunátus idején álltak fenn, azonban a kereszténység esetében sokkal nagyobb lehetőség van a magányos, illetve titkos vallásgyakorlatra – részben nyilván azért, mert a kereszténység eleve a teljes vagy részleges illegálitás körülményei között alakította ki saját vallásgyakorlatának formáit. Az antik vallások azonban *per definitionem* mindig is államvallásként léteztek, gyakorlásuk a

¹ A cikk az Országos Tudományos Kutatási Alap támogatásával készülhetett el, a PD 75 884. számú pályázat keretei között.

² Pl. a philai Iszisz-szentély, melyet csak Iustinianus zárat be. Ide tartoznak a különböző allegorikus istenalakok is, mint például Anthousza, Konstantinápoly *tükbéje*.

³ J. A. S. Evans: Christianity and Paganism in Procopius of Caesarea. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 12 (1971) 81-100.; A. Kaldellis: The History and Religious Views of Agathias: A Reinterpretation. *Byzantion* 69 (1995) 206-52.; A. Kaldellis: The Religion of Ioannes Lydos. *Phoenix* 57 (2003) 300-316.

⁴ Photios, Bibl. Cod. 180.

⁵ Méghozzá elsősorban a társadalom legalsó és legfelső rétegében.

nyilvános ünnepekhez, a nagy reprezentatív kultuszhelyekhez kötődött, Theodosius rendelkezéseivel tehát a létalapjukat veszítették el.

A pogányság ezen utolsó évszázadának mikéntje csekély érdeklődésre tarthatna számot, amennyiben valóban azt mondhatnánk, hogy utolsó volt: az az évszázad, amikor a régi hit utolsó maradványai is elhaltak, és semmibe veszttek. Csak hogy nem ez a helyzet. Mind a görög, mind a latin nyelvterület esetében az újkori néphiedelmek, népszokások jelentős hányadát ősi, a pogány korból hátrahagyott maradványoknak szokás tekinteni.⁶ Az ilyen vallási fossziliák vizsgálatában a legnagyobb nehézséget a téma interdiszciplinaritása okozza, kevés néprajzkutató tud megbirkózni az antik forrásokkal, és ezért érthető módon a modern anyagot általában közvetlenül a klasszikus anyaggal vetik össze – maga Lawson is így járt el meghatározó munkájában. A császárkor végének vallása azonban távolról sem azonos a periklészi kor vallásával, ha pedig az antik kultuszok, mítoszok bármilyen módon továbbélnek, akkor csak a késő-császárkori állapotokra vezethetőek vissza – ahogy a neolatin nyelvek kiinduló állapota sem Cicero nyelve, hanem a kései vulgáris latin. Éppen ezért volna különösen fontos az antik vallás utolsó pillanatainak tanulmányozása. Ha a VI. századra vonatkozó forrásainkat szemügyre vesszük, sajátos kép bontakozik ki: a régi vallásra vonatkozó adataik általában valósak, és többé-kevésbé pontosak, de a kép, ami az információmorzsákból összeáll, teljesen torz. Dagron „*Constantinople imaginaire*” című monográfiájának címét kölcsönvéve azt mondhatjuk, hogy az ókor végi forrásokban egy *paganisme imaginaire* képe bontakozik ki, mely csak igen laza függésben áll a tradicionális antik hitvilággal.

A hely szűkössége miatt először egy keresztény szerző, Ióannész Malalas példáján vizsgálom a kérdést.⁷ Az általa készített világkrónika igen népszerű volt a következő századokban, gyakran idézték.⁸ Rendkívül nagy számban tartalmaz a régi hitre vonatkozó adatokat, ugyanakkor a krónikás relatív műveletlensége és kritikátlansága valószínűsíti, hogy álláspontjával nagyjából a teológiailag képzetlen közvéleményt képviseli. A teljes antikvitásból Malalasz nyújtja a racionalizált-eu-

⁶ Legátfogóbb módon talán Lawson úttörő művében (J. C. Lawson: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910.). Bár nézetem szerint Lawson erősen eltúlozta az egyértelműen kontinuus jelenségeket, számos esetben a pogány hitvilág elemeinek továbbélése kétségtelen, így pl. a néreiszek vagy moirák esetében.

⁷ Malalasz újkori szövegkiadásai közül az első a Ludwig Dindorf bonni kiadása: *Ioannis Malalae Chronographia ex recensione L. Dindorfii*, Bonn 1831. Dindorf szövegét tartalmazza a *Patrologia Graeca* is (PG 97, 9-790). A krónika elveszettnek hitt első könyve, illetve számos további fragmentum került elő a XIX. sz. második felében, azonban mindezek az új leletek csak a 2000-ben megjelent első modern szövegkiadásban kaptak helyett (H. Thurn, ed.: *Ioannis Malalae Chronographia*. Corpus fontium historiae Byzantinae, vol. XXXV, Berlin, 2000.). Hivatkozásaimban a Thurn által követett caput-számozást használom, mellette megadom a bonni kiadás oldalszámait.

⁸ E. Jeffreys: Malalas in Greek. In: E. Jeffreys – B. Croke – R. Scott (eds.): *Studies in John Malalas*. Sidney 1990., 245-268.; R. Scott: The Byzantine Chronicle after Malalas. In: *Studies in John Malalas*. Sidney 1990., 38-54.; H. Thurn, i.m., p. 3*.

hémerista mítoszok legnagyobb tárházát.⁹ Ezekre a történetekre azonban itt nem térhetünk ki, mert Malalas Zeus „király” vagy Héphaisztosz egyiptomi „király” történetét valóságos történelemnek tekinti, és nem mítosznak.

Mit tud tehát Malalas a pogány vallásról?

- 1) A „pogányság” univerzális vallás – Malalas nem lát különbséget az egyes népek kultuszai között. A pogányság neve „hellén vallás,” eredete pedig leginkább Perzsia és Egyiptom.¹⁰
- 2) A politeista, bálványimádó kultusznak két gyökere van: a) az uralkodók kultusza (euhémerizmus), és b) a csillagok imádata. Miután kialakul a politeista istenfogalom, az utolsó lépcsőfok az lesz, amikor már bálvány-szobrokat készítenek a tiszteletükre.¹¹
- 3) A pogány rítusok gerincét a csillagkultusz adja, a Nap, a Hold, a bolygók imádata, ezek titkos neveinek ismerete.
- 4) A pogányságnak tulajdonított tartalmi és rituális elemek száz százalékban a theurgiából és a mágiából származnak, papjaik a *telesztészek*.¹²
- 5) A pogányság több szempontból hasonlít a kereszténységre, annak mása, amennyiben vannak prófétái (pl. Hermész Trismegisztosz vagy Orpheusz), dogmái, szent könyvei és következésképp eretnekjei is.

A hely szűkössége miatt a fentebbi pontok közül az ötödikre térnek ki részletesebben, mivel szempontunkból ez a leglényegesebb, és ebben ragadható meg leginkább, hogy mennyire torz képet őriztek a régi vallásról a kor emberei. Malalas számára a kereszténység és pogányság talán ellentétben áll, de szerkezetüket, működésüket párhuzamosnak mutatja be. Ez azt jelenti, hogy mivel a kereszténység a Szentírásra épül, a pogányoknak is lesznek szent könyvei. Itt elsősorban Hermész Trismegisztoszra és Orpheuszra kell gondolni. A hermetikus tanokra vonatkozó rövid fejezete (Mal. II 4, pp. 26-27.) nem képvisel önálló tradíciót, Alexandriai

⁹ Tóth A. J.: Mítoszracionalizálás a bizánci krónikákban. In: Horváth L. – Czeglédy A. – Krähling E. (edd.): *Pietas non sola Romana*. Studia memoriae Stephani Borzsák dedicata. Budapest: 2010., 892-904. A krónika első négy könyve lényegében semmi mást nem tartalmaz, mint racionalizált mítoszokat.

¹⁰ A *hellén* szó Malalasznál teljes következetességgel *pogányt* jelent és nem görögöt. (Tóth A. J.: „Hellas bemutatása Malalas krónikájában.” In: Czerovszki M. – Nagyillés J. [edd.]: *Corollarium*. Tanulmányok a 65 éves Tar Ibolya tiszteletére. Acta Universitatis Szegediensis, Acta Antiqua et Archaeologica, Supplementum XIII. Szeged 2010., 331-338.) A helyszín keletre tolódásának egyik, bár nem kizárólagos oka, hogy a görög isteneket euhémerista megközelítéssel perzsa, asszír, egyiptomi királyoknak értelmezi.

¹¹ A teljes folyamatot Malalas a II. 18. fejezetben (pp. 53-56.) foglalja össze.

¹² Ez más bizánci szerzőkre is igaz, vö. A. D. Vakaloudi: „Religion and Magic in Syria and Wider Orient in the early Byzantine Period.” *Byzantinische Forschungen* 26 (2000) 255-280.: „According to the Byzantines, the Egyptians, the Babylonians, the Pythagoreans, the Phoenicians, the Greeks had the same religion. They were theurgists: ποιηταὶ ἀγαλμάτων καὶ ἐξηγηταὶ μυστηρίων καὶ τελεσταὶ. Mal. II. 18. (p. 55.), *Chr. Pasch.* 88.1-4.”

Kürilloszra hivatkozik, és valóban tőle származnak adatai.¹³ Mint minden hasonló esetben, elsősorban azt emeli ki, hogy a hermetikus iratok keresztény tanításokat tartalmaznak.

A hosszabb IV. 7. fejezetben (pp. 72-77.) ír az orphikus tanokról. Elsősorban a világ teremtésének orphikus variációja érdekli, főleg abból a szempontból, hogy mennyiben tükröz keresztény tanításokat. Orpheus tanaihoz kapcsolódva két verses töredéket is idéz, melyeket a kutatás hiteles orphikus töredéknek fogad el.¹⁴ Mindkét epikus görög nyelvű szövegrészletet lefordítja a saját korában beszélt köznyelvre is, ami rendkívül szokatlan – a VI. század irodalmában már jelen vannak atticizáló törekvések, de a beszélt és az írott nyelv még nem távolodott el egymástól végletesen. Az eredeti szöveg és a koiné nyelvű „fordítás” soronként felváltva követik egymást. A fordítás a homéroszi szavak, ill. nyelvtani végződések eltávolításán túl karakterisztikusan megváltoztatja a jelentést is: eltűnnek az istennevek (Apollón, Phoibosz), ill. Apollón jelzői is úgy módosulnak, hogy erősítsék a szoláris-allegorikus értelmezést. Kétséges, hogy maga Malalas vagy egy forrása készítette-e el a fordításokat, a krónika egy másik könyvében (XIII 36, p. 343.) ugyanis Malalas megemlíti, hogy Valens alatt élt egy Theón nevű „bölcshilozófus és asztronómus, aki lefordította és magyarázta Hermész Trismegisztosz és Orpheusz írásait.” Mindezeknek az írásoknak az értékét az adja, hogy – legalábbis Malalas elképzelése szerint – ezek jelentik a pogányok „Bibliáját,” tehát nem valami kuriózumként kerülnek említésre. Hermész Trismegisztosz és Orpheusz pogány próféták, néhány további személlyel egyetemben, akik nem hagytak maguk után szövegeket. Itt elsősorban Tüana Apollóniosz alakját érdemes kiemelni, aki egy gyakorlatiasabb próféta: talizmánokat készített, melyek képesek a városokat megvédelmezni.¹⁵ Az újpüthagoreus Apollóniosz a késő-antik szövegek kedvelt, szinte népmesei alakja, ő és talizmánjai feltűnnek a kisázsiai görög, majd később az arab folklórban is. Malalasnál az a leginkább figyelemreméltó, hogy a teológiai irányultságú szerzőkkel ellentétben Apollóniosz alakját maximálisan pozitívan ábrázolja. A pogány „próféták” közé sorolható Tharrasz is, Ábrahám apja, az első bálványkészítő – az egyetlen, aki érzékelhetően negatív morális minősítést kap. A többi említett pogány kiválóság egytől-egyig megjárta Krisztus születését és a *homouszion* Szentháromságot, ezzel tanításaik is bizonyos fokú legitimitást nyerhettek, egyedül a bálványimádás marad teljesen elítélendő.

Ha a pogányságnak vannak szent könyvei és dogmái, ebből következik, hogy eretnekei is lesznek. A pogány vallás eretnek elhajlása a krónikában elsősorban az

¹³ Kyrill., PG 76, 556b, 552d. Ez nem jelenti azt, hogy Malalasnak nem volt fontos szerepe a hagyományozásban. A Szuda-lexikon nagyjából Malalas szövegét ismétli.

¹⁴ M. L. West: *Orphic Poems*. Oxford 1983, 227ff. A Malalasnál található orphikus szövegek hitelességéhez lásd: W. K. C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion*. Princeton 1952., 98.

¹⁵ Az Apollónioszra vonatkozó hagyományhoz bővebben lásd: Tóth A. J.: Konstantinápoly és Antiochia talizmánjai. In: Pócs É. (ed.): *Maszk, átváltozás, beavatás*. Budapest 2007., 361-378.; és Tóth A. J.: Az artai híd balladája, *Vallástudományi Szemle*, 6/1 (2010) 72-83.

epikureizmus. A történet szerint a mitikus Teiresziaszt, aki a hellének közé egy új tanítást vezetett be, tagadva a gondviselés létét, a papok száműzik, de nem a filozófiai nézetei miatt, hanem mert nőiesen viselkedik, és túlságosan elmélyülten kutatja, hogy milyen módon fejlődik az embrió (II. 14, p. 40). Őt még nem nevezi a krónika közvetlenül epikureusnak, bár a kötet lapjain ekkora anakronizmus sem volna túlságosan kirívó. Egy másik híresség azonban már megkapja ezt a minősítést: Nero császár sem hitt a gondviselésben, és epikureus volt, halálát a pogány papok összeesküvése okozta. Figyelemreméltó, hogy a krónika lapjain Nero alapvetően pozitív személyiség, aki megbünteti Krisztus gyilkosait.

Csak utalásokból sejthető, hogy miképpen képzelte el a krónikás a pogány klérust. A Nero ellen szőtt összeesküvés egy szervezett hierarchia meglétét sejteti, tehát a Tüanaí Apollónioszhoz hasonló vándorpróféták mellett egyfajta intézményesített pogány egyház képe is megjelenik. A vándorpróféták ennél sokkal negatívabb ítéletben részesülnek. Még meglepőbb Ariadné történetének zárása: mivel Thészeusz politikailag fontosabbnak tartja az Észak-Görögországgal való kapcsolatot, mint Krétát, ezért eltaszítja magától Ariadnét, aki kolostorba vonul, így téve lehetővé Thészeusz számára a második, előnyösebb házasságot.¹⁶ Malalas a pogány vallás rituális elemeiről is ad információkat – ide elsősorban a mágikus szobrok már említett esetei tartoznak. A pogány rítusok közé sorolhatóak a csak Malalas által leírt állítólagos pogány emberáldozatok, melyek városok alapításához kapcsolódtak volna.¹⁷ Ezeken túl utalásszerűen még számos mágikus-theurgikus módszer feltűnik, melyekre a következőkben, a pogány vallás „dogmái” kapcsán még kitérek. A rítusokhoz kapcsolódik az egyetlen olyan adatcsoport, mely a régi államvallás tényleges kultuszait írja le: ezek az ünnepek. A Malalas által említettek a Brumalia, a Maiuma, az antiokhiai Olümpiai játékok, illetve néhány kisebb, név nélküli ünnepség. Mindegyikről elmondható, hogy Malalas korában vagy az őt megelőző közelmúltban ezeket az ünnepeket még megülték.¹⁸ Ugyanide sorolhatjuk a cirku-

¹⁶ Mal. IV. 18.

¹⁷ Ezek sem függetlenek a szobormágiától, amennyiben az újonnan alapított város Tükhéjének szobra a feláldozott lányokat ábrázolja. Részletesebben lásd: Tóth A. J.: Az artai híd balladája. *Vallástudományi Szemle* 6/1 (2010) 72-83.

¹⁸ A Brumalia történetéhez: J. R. Crawford: De Bruma et Brumalibus festis. *Byzantinische Zeitschrift* 23 (1914-19) 365-396.; F. Perpillou-Thomas: Les Brumalia d'Apion. *Tyche* 8 (1993) 107-109.; E. Bolognesi Ricchi Franceschini: Winter in the Great Palace: The Persistence of Pagan Festivals in Christian Byzantium. *Byzantinische Forschungen* 21 (1995) 117-132. A tél kiűzéséről l. Tóth A. J.: Februarius kiűzése – egy új késő-antik ünnep. In: *Orpheus búcsúja*. Tanulmányok Sarkady János emlékére. Budapest 2007., 171-183. Egy, az antiokhiai szírek által gyakorolt, máshonnan ismeretlen szokás: Mal. II. 6 (pp. 28-29.). Az antiokhiai Maiuma: Mal. XII. 3 (pp. 84-287.) és XIV. 17 (p. 362.); vö. E. Jeffreys: Malalas' world view. In: *Studies in Malalas*. 1990., p. 59., J. H. W. G. Liebeschuetz: *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*. Oxford 1972, 230. Az antiokhiai olimpiák történetéhez: A. Schenk Graf von Stauffenberg: *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas*. Stuttgart 1931, 412-443.; G. Downey: Malalas on the history of Antioch under Severus and Caracalla. *TAPhA* 68 (1937) 141-56.; G. Downey: The Olympic Games of Antioch in the fourth century AD. *TAPhA* 70 (1939) 428-38.; J. H. W. G. Liebeschuetz: *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*. Oxford 1972,

szi játékokat is, hiszen a lóversenyek aitiológiája teljes mértékben pogány királyokhoz és istenekhez kötődik.¹⁹

A képzeletbeli pogány vallás tanításokat, dogmákat is igényel. A pogányság legfontosabb tartalmi eleme a krónikában a csillaghit, ami a krónika legtöbb könyvén átnyúló motívum. Az istenek vallásos tiszteletben részesített királyokból lettek ugyan, mint az az euhémeroszi módszerből következik, de ezek az ősi királyok bolygócsillagok után nyerték nevüket. Közülük az első Kronosz,²⁰ aki fiának, Pikosznak a Zeusz melléknevet adja a bolygóról, majd Aphrosz király választja lánya, Aphrodité nevét a csillag után.²¹ Thurasz asszír király az Arész melléknevet viseli,²² és Zeusz Faunosz nevű fia a Hermész bolygóról kapja nevét.²³

A csillagok imádata többé-kevésbé mágikus formában jelentkezik, és nagy szerep jut benne az égitestek szakrális neveinek, az asztrológiai hagyománynak. Ahogy Ádám ad nevet a föld élőlényeknek, Széth úgy nevezi el a bolygókat.²⁴ A pátriárka másik nagy felfedezése a héber ábécé megalkotása.²⁵ Mindez a tudás Istennek tetsző, Isten parancsára történik, egyszersmind mágikus természetű is: Széth a hét görög magánhangzót az öt bolygócsillag és a két fényadó égitest együtteséből magyarázta. Ez a tétel egyértelműen az antik mágia tanításai közé tartozott, meglepő, hogy egy keresztény szerző mindjárt műve első lapján ilyen állítással álljon elő. A pogányság égitestek imádatára való leegyszerűsítése több forrásból eredhet: egyfelől gyakori tendencia volt a keresztény és zsidó forrásokban, hogy a pogány kultuszokat csillagimádatként értelmezték, másfelől a késő-antikvitásra valóban nagyon is jellemző egyfajta szoláris-asztrális teológia.

A nevek és titkos nevek kérdése, úgy tűnik, nagyon izgatta Malalaszt, több helyen is visszatér rájuk. Így pl. a II. 2-ben (p. 25.) Manethónra hivatkozva közli az „eredeti” egyiptomi bolygóneveket: eszerint a Szaturnusz neve Lampón, a Iuppiteré Phaethón, a Mars Püródész, a Vénusz Kallisztosz, a Merkúr Sztilbón. A nevek nem párhuzam nélküliek, és véletlenül sem egyiptomiak, ti. ezek a bolygók eredeti attikai elnevezései. A megszokottabb lista kissé eltér a Malalasznál olvashatótól: Phainón – Szaturnusz, Phaethón – Jupiter, Püroeisz – Mars, Phószphorosz – Vé-

136-140.; J. H. W. G. Liebeschuetz: *Decline and Change in Late Antiquity. Religion, Barbarians and their Historiography*. Aldershot 2006, 143-153.

¹⁹ Vö. E. B. Lyle: *The Circus as Cosmos*. *Latomus* 43 (1984) 827-841.; Al. Cameron: *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford 1976, 64-65.; G. Dagron: *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris 1974, 330-338.

²⁰ Mal. I. 8.

²¹ Mal. I. 9.

²² Mal. I. 12. Arész és Thurasz azonosítása máshonnan ismeretlen.

²³ Mal. I. 13.

²⁴ Mal. I. 1. Meglepő módon hibásan sorolja fel a bolygókat, a második bolygót Hérának nevezi, noha ez a Jupiter, tehát görögül a Zeusz nevet kellene viselnie. A Napnak és Holdnak maga Isten ad nevet.

²⁵ Mal. I. 1. Ez az elképzelés általános a bizánci hagyományban, míg a zsidó tradícióban inkább Énokh szerepel mint az írás feltalálója, vö. A. F. J. Klijn: *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*. Leiden 1977, 49.

nusz, Sztilbón – Merkúr.²⁶ A krónikás szentül hisz benne, hogy az égitesteknek, legalábbis a napnak és a holdnak, van egy titkos, szakrális neve. A XII. könyv szerint Severus császár Büzantionban fürdőt építtetett, amely nevét egy közelben álló Héliosz-szoborról kapta: „állt ugyanis ott egy bronz Héliosz-szobor, mely alá felírták a nap misztikus nevét: ‘Zeuxipposz istennek.’ A thrákok ugyanis így nevezik a napot.”²⁷ A Nap kultuszához kapcsolódó istenség nem a Malalas számára ismeretlen Apollón, hanem Dionüszosz, akit euhémerizált formában ábrázol, és akinek mágikus hatalmát az általa felfedezett és Héliosz kultuszához kapcsolódó imák és szertartások biztosítják (II. 18, p. 46.). Dionüszosz varázslatai, mint a többi rosszindulatú mágus esetében is, illúziók és hallucinációk.

A Hold nevééről bővebben ír: Inakhosz király lányát a Holdról nevezte el Iónak, ill. Iópolis néven alapított várost, mivel az argosziaknál ez a Hold „misztikus” neve.²⁸ Legközelebb a harmadik könyvben említi a hold nevét, eszerint Kariában élt egy filozófus (a szó Malalasznál meglehetősen következetességgel varázslót jelent), Endümión, aki misztikus imákkal fordult a Holdhoz, hogy megtudja annak isteni nevét. Álmában valóban meghallotta a Hold nevét, de többet nem ébredt fel.²⁹ Ió és a Hold között az összekötő kapocs Iszisz, bár az egyiptomi istennőt Malalas nem ismeri.³⁰ Az Endümión-mítosz malalaszi verziójában különösen egyértelmű az egyiptomi istennő hatása, hiszen a krónikás itt egyfajta mágikus rítust ír le, amihez hasonlókat mind az irodalomból, mind a mágikus tartalmú papiruszokról sokat ismerünk: a varázsló meg akarja tudni az istenség nevét, mivel ez teszi lehetővé, hogy megidézhesse, és engedelmességre kényszeríthesse, a varázslat *par excellence* istene pedig Iszisz.³¹

A krónika helyenként további pogány vallási jelenségekre utal. Aphrodité például filozófus, éppúgy mint férje, Adónisz, akit követ az alvilágba, és vissza is tér onnan vele együtt – Malalas szerint ezeket a dolgokat nevezik *műsztériának*.³² Más görög filozófusok, ti. Xenophón, Aiszkhinész (*sic!*), Arisztotelész bevezették a *metempszükbószisz*, a lélekvándorlás tanítását a hellének közé. Igaz, Malalas elég furcsán értelmezi a fogalmat, mert példaként emberből állattá vált mitológiai hősökre hivatkozik, Philomélára, Kallisztóra stb.³³

Az itt felsorolt adatok többsége természetesen nem újdonság Malalasznál,

²⁶ F. Cumont: Les noms des planètes grecs et l’astrolatrie chez les grecs. *L’Antiquité Classique* 4 (1935) 5-43., 21. Malalas kortársai között Ióannész Lüdosznál találkozunk e nevek egyikével (*De mens.* 2.4, 2.12.).

²⁷ Mal. XII. 20.

²⁸ Mal. II. 6.

²⁹ Mal. III. 9.

³⁰ Illetve csupán mint egyiptomi királynőt említi, úgy tűnik, nem tudja, hogy Isziszt valamikor istenként tisztelték.

³¹ A *Metamorphoses*-ban is így, álomképben jelenik meg az istennő Luciusnak, és mutatkozik be.

³² Mal. I. 9.

³³ Mal. VII 16. Talán valamilyen népi hagyomány állhat e tévedés hátterében, hiszen Európa-szerte elterjedt hiedelem, hogy az elhunytak állatok, elsősorban madarak képében visszatérhetnek a világba.

aki egy régi és elterjedt hagyományból merít. Ami a fontos: az összkép. Malalaszm bemutat egy állítólagos vallást, melynek immár semmi érzékelhető köze nincs a klasszikus antikvitás kultuszaihoz. Az ezoterika előretörése, a filozófia vagy éppen a mágia ténylegesen inspirációt nyújthatott a klasszikus vallások fejlődésének utolsó szakaszaiban, ám akkor még ott álltak ezek mögött a változatlanul tevékenykedő nagy, tradicionális kultushelyek. Ezek eltűnésével a régi vallásról kapott kép szármalasan hiányos maradt. A másik figyelemreméltó vonás: az értékítélet ritkasága. Bizonyos mágikus rítusokat elmarasztal, más jelenségek azonban, ha hasznosak az emberek számára, vagy keresztény tanokat előlegeznek meg, dicséretben részesülnek.

A krónika képe torz, amennyiben a klasszikus antik vallás érdekel minket. De vajon akkor is ennyire torz-e a tükör, ha a VI. század pogányainak a szemszögéből nézzük? Ezen a ponton érdemes visszakanyarodni a bevezetőben már említett Ióannész Lüdoszhoz. Malalasznak ez a kortársa az utolsó, aki önálló munkákat szentelt a régi hit bemutatásának. Ezek a *De mensibus* és a *De ostentis*. Lüdosz esetében gyakorlatilag bizonyosra vehető, hogy pogány volt, bár tekintve hivatali karrierjét, valószínűleg megkeresztelkedett. Három ránk maradt művében azonban egyetlen árva sor sem utal kifejezetten keresztény nézetekre, kismonográfiái közül a *De mensibus* a római naptárat és annak ünnepeit tárgyalja, az igen töredékes *De ostentis* pedig a különböző előjeleket tárgyalja, s egy eredeti etruszk villámkalendáriumot is tartalmaz. A *De mensibus* tartalmát különösen érdemes összevetni a Malalaszm-krónika anyagával. Kettejük közül Lüdoszm műveltsége összehasonlíthatatlanul magasabb, forrásainak egy részét első kézből ismerte, és jól tudott latinul is. A *De mensibus* szerkezetileg hagyományos kalendárium, az égitestek mozgásának, a széljárásnak és az éppen aktuális ünnepeknek az ismertetésével. Bár elvileg a római naptárat mutatja be, valójában meglehetősen kis számú római ünnep kap helyet a műben. Ezek elsősorban a Holdhoz kapcsolódó fordulónapok: Kalendae, Nonae, Idus. Lüdoszm ezek rendszerének szenteli a teljes harmadik könyvet. A tárgyalt naptári ünnepek: január 1. mint Ianus ünnepe és a konzulok hivatalba lépése (4.1.), *vota publica* (4.10.), Parentalia (4.27.), Matronalia (4.42.), Navigium Isidis (4.45.), a Salius papok körmenete (4.55.), április 1.-én a Fortuna Virilis és Venus templomának áldozatai, Hercules Victor (4.67.), a Parilia (4.73.), Rosalia néven valószínűleg a Floralia (4.80.), Lemuria (4.82.), Vestalia (4.94.), a Róma elleni gall támadás emléknapija, amit sajátos módon július helyett augusztusra helyez (4.114.), Iszisz novemberi ünnepei (4.143.), Saturnalia (4.158.) – igen rövid lista ahhoz képest, hogy elvileg ezek adnák a mű központi témáját. A mű legnagyobb hányadát a hét napjaihoz és a hónapok számához kapcsolódó püthagoreus számelméleti fejtegetések adják, illetve a régi istenek allegorikus értelmezése szintén számelméleti alapon, mint-hogy fennáll egy megfelelési sor az istenek – bolygónevek – hét napjainak/hóna-

Jellemző a krónikásra, hogy éppen azokat a filozófusokat nem sorolja fel, akik valóban lélekvandorlást tanítottak.

poknak a sorszámai – számok között. Lüdosz megközelítése kifinomultabb, mint Malalaszé, hiszen műveltsége lehetővé teszi az istenek filozófiai alapú allegorikus értelmezését, ami sokkal nehezebb feladat, mint a pusztán racionalizáció, de a végeredmény lényegében ugyanaz: egy rendkívül spekulatív, ezoterikus rendszer. Lüdosz is nagy figyelmet fordít a különböző titkos nevekre (*De mensibus* 4.73.). Malalaszhoz hasonlóan kiemelt részletességgel foglalkozik a cirkuszi játékok szimbolikájával (*De mensibus* 1.12.). Gyakran hivatkozik káldeus és Szibülla-jóslatokra (1.11., 2.12., 2.8., 2.10., 2.11., 3.8., 3.10., 4.19., 4.47. 4.55. 4.101., 4.107.). Ezek a szövegek tehát alkalmasnak bizonyultak rá, hogy mind pogány, mind keresztény szerzőknél hivatkozási alapul szolgáljanak. Az összevetés így jelzi, hogy a VI. században keresztények és pogányok egyaránt egy erősen módosult pogány vallást ismernek csak, mely saját alapjait már nem a rítusokban, hanem a könyvekben találja meg.

Anna Judit Tóth

Paganism as a Religion of the Book in Early Byzantine Sources

The last centuries of Antiquity represent a very unusual era in the history of religions: a great part of the Roman population was not Christian, and consequently, they should be considered as pagans, but every form of the ancient cults was prohibited, so the religion survived without any of its basic institutions. In the article, I examine on the examples of a Christian and a pagan author how these changes distorted their views about the old religion. The views of the Christian chronicler John Malalas can be summarized as follows: 1. paganism is a universal religion, there are no differences among the respective cults of the involved peoples. The name of this religion is Hellenism, and it originated from Persia and Egypt. 2. Malalas has a coherent theory about the genesis of religions: the cults of the kings (Euhemerism) and of the planets developed into the adoration of idols. 3. The alleged doctrines of paganism derive from theurgy and magic. 4. According to Malalas, most aspects of paganism are similar to Christianity: paganism has its own prophets (Hermes Trismegistus, Orpheus), dogmas, sacred writings and it has even its own heretics.

Although the chronicle misrepresents the classical religions, its picture may seem less distorted from the perspective of the pagans of the 6th century. John Lydos, a contemporary of Malalas, is the last author who wrote complete books on the old religions. Although he was pagan, he shared a great part of his religious ideas with Malalas. For Lydos the core of the pagan Weltanschauung is Neoplatonism and Pythagorean mysticism-something that was legal in his age. Both authors are particularly interested in the secret names of planets, cities etc. They give a detailed description of the cosmic symbolism of the hippodrome. Both of them would admit that the ancient rituals were connected first and foremost with the worship of the celestial bodies. Lydos often cites Sibyllas and Chaldean prophecies-texts which were acceptable for the Christian chronicler as well.

PERCZEL ISTVÁN

Új Teológus Szent Simeon a test szerepéről az istenlátásban

I. Bevezetés: némi fogalmi és módszertani tisztázás

Ma már nem kell Új Teológus Szent Simeont (949-1022) és „misztikáját” bemutatni a magyar olvasónak. Magyarul olvasható nemcsak *Huszonöt fejezete az istenismeretről* és a teológiáról,¹ de összes fennmaradt költői műve is, amelyet tanítványa, Nikétasz Sztéthatosz *Az isteni szerelmek himnuszai*, illetve *Az isteni himnuszok szerelmei* címmel adott ki.² A verseskötet címének kétértelműsége az attikai költői nyelvből származik, amelyet mellesleg Simeon nem gyakorolt: költeményeit a beszélt népnyelvhez közelálló, saját irodalmi dialektusban írta, s ezt a nyelvet Nikétasz a kiadáskor átírta, hogy amennyire lehet, közelebb hozza ezeket a sehova nem illeszthető verseket az irodalmi normának számító, de az emberek többsége számára immár érthetetlen és élvezhetetlen klasszikus attikai nyelvhez. Nikétasz kiadói tevékenységére Simeon misztikájának tárgyalásakor még vissza fogok térni.

Szent Simeont a bizánci hagyomány legnagyobb misztikusaként tartják számon.³ A jelen tanulmányban ennek a „misztikának” egyik, szerintem igen fontos kérdésével fogok foglalkozni: azzal, hogy az istenlátás a „misztikus élményben” testben vagy test nélkül történik-e. Fontos kérdés ez már csak azért is, mert a keleti keresztény spiritualitásról szóló irodalomban a keleti kereszténység nagy kutatója, Irénée Hausherr nyomán Simeont az érzelmi, sőt, érzéki, „szómatikus” misztika képviselőjeként szokták besorolni, szemben az „intellektuális” Pontoszi Evagriossal.⁴ Mivel Simeon a bizánci kereszténység nagy képviselője, ezért sokan úgy gondolják, hogy legjobban a XIV. századi hészükhazta mozgalom tanítása alapján lehet őt megérteni, amelynek egyik jelentős művét, *A szent imádság módszerét* a

¹ Új Teológus Szent Simeon, *Huszonöt fejezet az istenismeretről és a teológiáról*. Fordította, a kommentárokat és az utószót írta, a szöveget szerkesztette Perczel István, az illusztrációkat készítette Oláh Mátyás (Budapest: Kairosz-Paulus Hungarus, 2000).

² Új Teológus Szent Simeon, *Az isteni szerelmek himnuszai*. Fordította, az utószót és a jegyzeteket írta Perczel István, Oláh Mátyás illusztrációival (Budapest: L'Harmattan-Odigitria, 2010). A kötet utószava részletesen ismerteti Simeon életét és költészetét.

³ F. L. Cross és E. A. Livingstone (szerk.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: University Press, 1974², 2005³), 1275. o.

⁴ Irénée Hausherr, „Les grands courants de la spiritualité orientale”, in: *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935): 114-138. o.

hagyomány tévesen Simeonnak tulajdonítja.⁵ Ez a nézet azonban súlyos módszertani hibákból táplálkozik.

Az egyik az, hogy a bizánci, illetve keleti ortodox spirituális hagyományt valamiféle monolit egységnek szeretik felfogni, és szívesen eltekintenek az egyéni különbségektől. Ám ha így nézzük ezt a hagyományt, akkor egyik legnagyobb értéke marad rejtve előttünk: a sokszínűsége. A másik pedig az, hogy tévesen, szükségtelenül és alighanem szinte teljesen öntudatlanul valamiféle merev ortodoxia-, illetve heterodoxia-fogalmat tettünk magunkévá, amelyek alkalmazhatatlanok a XI., illetve a XIV. századra. Ezek a fogalmak a reformáció és a felvilágosodás, illetve az ellenreformáció és a neotomizmus termékei. E modern értelmezésük szerint az ortodoxia a helyes, illetve hivatalosan elfogadott nézetek dogmatikus halmaza, míg a heterodoxia a hamis, illetve a hivatalosan elfogadottól eltérő nézetek halmaza. Ha ezekre a fogalmakra a korábban ismeretlen, vagy nem alkalmazott dualista formális logikát alkalmazzuk, amely jelenleg a vérünkben van, akkor amennyiben egy konkrét nézet, illetve megfogalmazás az ortodox nézetek halmazának része, akkor bármely, ettől eltérő nézet szükségképpen a heterodox nézetek halmazába kerül, hogy az ezzel ellentétes nézetekről ne is beszéljünk. Igaz, hogy a teológiai nézetek területén van még egy harmadik halmazunk is. Ide azokat a nézeteket soroljuk, amelyekről nem született hivatalos egyházi állásfoglalás, s ezért az érintett kérdésekről így is, úgy is lehet gondolkozni. Ezeket az eldöntetlen nézeteket hívják *theologumenon*nak. Ámde ha egyszer egy kérdésről dogmatikus állásfoglalás született egy egyházban, attól kezdve és visszamenőlegesen minden egyes idevágó teológiai nézet az ortodoxia, illetve a heterodoxia halmazába sorolható.

Ha ezt az ortodoxia-fogalmat, illetve ezt a logikát a XI. és a XIV. század spiritualitására alkalmazzuk, a következő szillogisztikus okoskodásra jutunk: Az ortodox spiritualitásnak a XIV. század közepén dogmatikusan elfogadott normatív tanítása a hészükhaszta teológia, amelyet Palamasz Szent Gergely fogalmazott meg kristályos tisztasággal. Ez a tanítás az Istenben a lényeg egységén és a személyek hármasságán kívül még megkülönbözteti az isteni lényeket is (*uszia*: így, egyes számban) az isteni tevékenységektől (*energeiai*: így, többes számban). Mindkettő isteni, mindkettő teremtetlen, de míg a lényeg tökéletesen transzcendens, elérhetetlen, megfoghatatlan, és csak a Háromság személyeinek megismerhető, az Isten számunkra is megismerhető a világban ható teremtetlen tevékenységein keresztül. E tanítás szerint az Istennel való egyesülés vagy istenlátás, vagyis az, amit közkeletűen, de szintén tévesen „misztikus élménynek” nevezünk, azt jelenti, hogy a teremtetten értelmes lény megnyílik az isteni tevékenységek jelenlétének érzékelése előtt, és akkor a szentek már ebben az életben testi-lelki szemükkel látják a nem-teremtett világosságot. Az egyesülés a tevékenységeken keresztül történik, és a teremtetten lényeket mindörökre végtelen szakadék választja el a nem-teremtett isteni lényegtől. Ezt a szakadékot egyetlen jelenség szünteti meg a világtörténelemben: Krisztus megtestesülése,

⁵ Irénée Hausherr, „La méthode d’oraison hésychaste,” *Orientalia Christiana* 36 (IX/2: 1927).

mert ő az egyetlen olyan személy, akinek emberi természetében nemcsak az isteni tevékenységek dolgoznak, de aki magában hordta földi életében, és ma is magában hordja feltámadott emberi természetében az isteni lényeket, és aki mint örök Ige, maradéktalanul ismeri azt. Sokat szokták hangsúlyozni, hogy ebben a tanításban a test felértékelődik, mert a test ugyanúgy alanya az élménynek, és részt vesz abban, mint az értelmes lélek. Ha most abból indulunk ki, hogy Új Teológus Simeon csakúgy, mint Palamasz Gergely az ortodox misztika kiemelkedő képviselője és az Egyház ortodox tanítója; hogy tanításuk egyaránt olvasott és követendő például szolgál; sőt, Simeont a XIV. századi hészükhaszta tanítás egyik legközelebbi előfutárának tekintjük, a modern dualista formális logika szerint ebből már következik, hogy ő sem taníthatott mást, mint a fent röviden, kissé leegyszerűsítve összefoglalt misztikus doktrínát.

Csak hogy ez az elképzelés körülbelül addig tartható fenn, amíg nem kezdjük el Szent Simeont magát olvasni, és nem konstatáljuk meglepetten, hogy ő nemcsak hogy nem a XIV. századi hészükhaszta fogalomrendszerben gondolkozott, de annak egy előfutárát még ismerte is, és tételesen elvetette.⁶ Az isteni lények és tevékenységek megkülönböztetését, amelyet eredetileg a Kappadókiai Atyák, vagyis Nagy Szent Vazul, Nazianzoszi (Teológus) Szent Gergely és Nüsszai Szent Gergely dolgoztak ki, és amely Simeon korára már a bevett ortodoxia része volt, jól ismer- te ugyan és elfogadta, de annak a hészükhasztától gyökeresen eltérő értelmezését adta. Számára az Isten megismerése nem egyéb, mint a Szentháromság megismerése egyszerre transzcendens és immanens lényegében, és az egyesülés, mint mondja, lényegi egyesülés: a teremtettség egyesülése a teremtetlen, lényegfölötti isteni lényeggel, pontosan úgy, mint a Krisztusban, aki mindazt, amivel ő maga rendelkezik, így a lényegi egyesülést is, megadja követőinek. Nem azoknak, akik igazul és tisztán élnek, hiszen ő nem az igazakat jött hívni, hanem a bűnösöket a megtérésre, de minden bűnösnek, aki őszintén és tisztán megbánja a bűneit, és egész testéből-lelkéből keresi őt. Ezzel kapcsolatban valami egészen különösét mond: A Szentlélek

mint soha le nem nyugvó fény
mindazt fénytermészetűvé
teszi, akiben lakást vesz,
s mint élete mindeneknek
megeleveníti őket.
Krisztussal egylényegűként,
vele egytermészetűként
és közös dicsőségűként,
elválaszthatatlan egyként
mindenestül hasonlónak

Jel 21,25

⁶ Vö. például XLVII. himnusz, 30-34: „Ezért kiáltok tehozzád, ezért könyörgök hozzád,/ ki odafönt vagy Atyáddal, s idelent mivelünk vagy,/ nem úgy, mint egyesek vélik, csak tevékenységgel,/ nem úgy, mint sokan gondolják, pusztá akarattal,/ nem is pusztán az erőddel, hanem a lényegeddel...”

teszi őket a Krisztushoz.
Mert nem irigylő a Krisztus,
hogy a halandó egyenlő
legyen vele kegyelemből,
 s nem is tartja méltatlannak,
 hogy szolgálai hasonlónak
 legyenek hozzá, sőt örvend,
 mikor látja, hogy olyanná
 leszünk mi a kegyelemtől,
 habár embernek születünk,
 amilyen ő természettől.⁷ 1Jn 3,2

Simeon egyenesen Krisztus irigységtől mentes szeretetének tulajdonítja, hogy a halandó ember is megkapja a Szentlélek által az isteni lényegét, és így *egyenlő* lesz Krisztussal. Nagy hermeneutikai bravúrokkal lehet csak ebbe a tanításba beleolvasni a XIV. századi hészükhaszta dogmát, amely szerint, bár az Isten már ebben az életben megismerhető, és nem-teremtett fényként látható, ámde míg a Krisztusban az Isten Ige, és így az isteni lényeg lakik, a többi ember nem a mindörökre megismerhetetlen lényegből, hanem a nem-teremtett tevékenységekből részesül, s így egyenlőségről nem beszélhetünk, még kegyelem szerinti egyenlőségről sem. Mivel ezekről a problémákról, részben Simeonnak a lényeg-látásról szóló tanításáról, részben arról, hogyan függ össze krisztológiájával az eukarisztiára vonatkozó tanítása, már korábban írtam,⁸ most egy másik, mindezzel összefüggő kérdést szeretnék megvizsgálni, nevezetesen azt, mi a test szerepe az istenlátásban. Ha a hészükhaszta teológiát a fenti elvek alapján rávetítjük Simeon tanítására, azt váránánk, hogy a test, akárcsak a hészükhasztáknál, részt vesz az isteni fény szemlélésében. Csakhogy a hészükhasztáknál ez az elv szorosan összefügg azzal a tanításukkal, hogy a szentek az isteni tevékenységeket látják nem-teremtett fényként, amelyek áthatják az egész teremtést, és így személyes kinyilatkoztatásként lesznek láthatóvá a lélek értelmi és a test érzéki szeme számára. Ámde mi a helyzet akkor, ha az istenlátás tárgya nem elsősorban a tevékenységek, hanem maga a lényeg? Mi következik ebből a test szerepére nézve? Ezt a kérdést szeretném most szemügyre venni. Úgy érzem azonban, hogy ehhez előbb tisztázni kell a fent felvetett kérdést. Ha Simeon tételes tanításai nem felelnek meg a később, a XIV. században elfoga-

⁷ Simeon, XLIV. himnusz, 373-393, *Az isteni szerelmek himnuszai*, 269. o.

⁸ Perczel István, „Új Theológus Szent Simeon és az isteni lényeg filozófiája”, in: *Pannonhalmi Szemle* VI/3 (1998): 49-64. o.; id., „Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance,” in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 41 (2001): 125-146. o.; id., „The Bread, the Wine and the Immaterial Body: Saint Symeon the New Theologian on the Eucharistic Mysteries” in: *The Eucharist in Theology and Philosophy: Issues of Doctrinal History in East And West from the Patristic Age to the Reformation*, szerk. Perczel István, Forrai Réka és Geréby György, Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre I/xxxiv (Leuven: University Press, 2005), 131-156. o.

dott dogmáknak, akkor vajon a heterodoxia halmazába kell-e sorolnunk őket? Ez meglehetősen nehézségekhez vezetne, hiszen ő az Ortodox Egyház nagy tanítója, szentje és teológusa. Azt gondolom, nem ezt kell tennünk, hanem az ellenreformációtól örökölt ortodoxia-fogalmunkat kell felülvizsgálnunk.

Ma tehát *ortodoxián* egy elfogadott dogmaegyüttest értünk. Csakhogy nyilvánvalóan nem ez a szó eredeti jelentése. A görög szó ugyanis tényleg jelentheti azt, hogy „helyes vélekedés” (ez azonban még mindig nem azonos a dogmaegyüttes-sel), de jelenthet mást is: „helyes dicsőítés”-t. Világosan látható, hogy az Egyházban eredetileg az utóbbit jelentette, különben nem történt volna meg, hogy a legkorábbi kortól egészen a kilencedik századig minden keleti keresztény nyelvre eké-ként fordították. Ezt jelenti a szír *tríszut subkbó*, az örmény *ullabharutijun*, a grúz *marTl-madidebloba* és a szláv *pravoszhlávije* is. A kopt nem mérvadó, mert ebben a nyelvben a görög *orthodoxia* kölcsönszót használják.⁹ Így tehát ortodox az, aki az Istent helyesen dicsőíti. Mivel *lex orandi est lex credendi* (az imádság törvénye a hit törvénye), a helyes dicsőítés természetesen valamiképpen egybeesik az igaz hittel, de *dogmaegyüttes*nél mindenképpen összetettebb fogalomról van szó. Nézzük meg először, mit nem jelent, majd azt, hogy ezzel szemben mit jelent ez a fogalom. Nem jelenti, és nem jelentheti azt, hogy egy ortodox tanító a történelem minden dogmatikus megfogalmazását ismeri, és egyetért azzal: azokat is, amelyeket az Egyház már elfogadott az ő idejében, de azokat is, amelyeket halála után készült elfogadni, sőt, hogy a későbbi dogmáknak még az esetleges történeti körülményeknek köszönhető pontos megfogalmazását is előre megsejti. Könnyen belátható, hogy ahhoz, hogy valaki őszintén és tiszta lelkiismerettel helyesen dicsőítse az Istent, nincs szükség ilyen fokú jövőbe látásra. Jelenti viszont azt, hogy a tanító elfogadja annak az Egyháznak az összes, a maga korára elfogadott dogmáját, amelyhez tartozik, már amennyire ismeri őket, hiszen ha nem tenné, nem volna őszinte, és őszintétlenül nem dicsőítheti az Urat. Jelenti még azt is, hogy tiszta szívvel, az evangéliumi parancsokat követve dicsőít, és hogy mindenben a keresztény üzenet lényegét, a szeretetet próbálja követni. Ha tehát az ortodoxia a helyes dicsőítés, akkor nem szabad csodálkozni azon, hogy az Istent helyesen dicsőítők között komoly véleménykülönbségek lehetnek, és egyben jogunk is van ezeket a véleménykülönbségeket filológiai és eszmetörténeti vizsgálat alá vetnünk anélkül, hogy akár a történésznek, akár a teológusnak félnie kellene attól, amiről a szövegek vallanak. Viszont nem kell feltétlenül ortodoxnak tekinteni bizonyos dogmák lélektelen ismételtetését, ami mögött alkalmasint elsikkad a valódi keresztény üzenet. Új Teológus Szent Simeon mindenesetre életének egy jelentős szakaszát szentelte az ilyenfajta lélektelen ál-ortodoxia elleni küzdelemnek.¹⁰

⁹ Az itt felhasznált információkért köszönetet mondok Gohar Sargisynnak (örmény), Levan Gigineishvilinek (grúz), Tóth Péternek és Hasznos Andreának (kopt).

¹⁰ Az István nikomédiai metropolita, a bizánci iskolateológia képviselője elleni küzdelemre gondolok. Vö. Simeon, XXI. himnusz, *Az isteni szerelmek himnuszai*, 117-129. o., valamint uo. „Utószó,” 380-384. o.

A továbbiakban tehát egyetlen kérdésnek szeretnék utánajárni: Mit tanít Simeon a test szerepéről az istenlátásban? Ehhez egyszerű módszert próbálok alkalmazni: Simeont Simeonnal magyarázni mindenféle külső kritérium vagy a hagyomány más részéből kölcsönzött kiegészítő hipotézis nélkül, de mégis két belső munkahipotézist alkalmazva.

Egyik hipotézisem az, hogy ahol a ránk hagyományozott szövegek látszólag belső ellentmondásokat tartalmaznak, ott az ellentmondás megállapításán túl meg kell néznünk, hogy az ellentmondás nem valamiféle tudatos szerkesztői vagy kiadói beavatkozás nyoma-e. Ez a hipotézis esetünkben annál is kézenfekvőbb, mert Simeon egyik himnuszának, a XXI.-nek, két változata maradt fenn. Egy *Az isteni szerelmek himnuszainak* gyűjteményében, és egy másik egy különálló kéziratban. Ezt a költeményt Simeon 1003-ban az iskolateológus István nikomédiai metropolita egy teológiai kérdésére írta válaszul. Az összes többi vers Simeon haláláig kiadatlan maradt, csak a tanítványok körében terjedt, s azokat Nikétasz Simeon halála után tizenhárom évvel, 1035-ben bocsátotta közre.¹¹ Ez a költemény azonban már Simeon halála előtt is terjedt, és a szöveghagyományozás szeszélye folytán egyetlen, jelenleg a Vatikánban őrzött kézirat megőrizte a vers első 84 sorát, amelyről látható, hogy egészen más nyelvi regiszterben íródott, amely közelebb állt a kor beszélt nyelvéhez, és így érthetőbb volt az emberek számára. Ezzel szemben Nikétasz kiadása, *Az isteni szerelmek himnuszainak* gyűjteménye, bár még őriz népnyelvi fordulatokat, a himnuszok nyelvét attikai irodalmi dialektusra írta át. Ebből következtethetünk arra, hogy valószínűleg a vatikáni kézirat által őrzött szöveg a Simeon által írt eredeti változat.¹² Felmerül hát a kérdés, hogy Nikétasz, aki a himnuszokat és a prózai írásokat a szent halála után kiadta, csak formailag változtatott-e a szövegeken, vagy tartalmilag is.¹³

¹¹ Vö. Nikétasz, *Új Teológus Szent Simeon Élete*, 137. fejezet. Első kiadás francia fordítással: Irénée Hausherr, *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos, texte grec inédit avec introduction et notes critiques par le P. Irénée Hausherr S. I. et traduction française en collaboration avec le P. Gabriel Horn S. I.*, Orientalia Christiana vol. XII, 45, Róma 1928, 200-201. o. Harmadik kiadás: Szimeón Kútszasz archimandrita, Νικήτας τοῦ Σιτηθᾶτου Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου – Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια (Nea Szmírnei: Ekdószisz Akritasz, 1994, 1996), 346-349. o. Erről lásd, *Az isteni szerelmek himnuszai*, „Utószó,” 384. o.

¹² A kézirat, amely e változatot megőrizte, a Vaticanus graecus 504, Kr. u. 1105-ből. A 84 sort I. Hausherr adta közre Nikétasz *Életrajzához* írt előszavában: Hausherr, *Un grand mystique byzantin*, Bevezetés, lxiii-lxv. o.

¹³ E kérdésre a kutatók eltérő válaszokat adtak. Johannes Koder, aki a himnuszokat kiadta, úgy gondolja, hogy nincs okunk tartalmi változtatást feltételezni: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes* I. Introduction, texte critique et notes par Johannes Koder, traduction par Joseph Paramelle, S.I. Sources Chrésiennes 156 (Paris: Cerf, 1969), 47-50. o.; és id. „Συμεῶν ο Νέος Θεολόγος και οἱ ὕμνοι αὐτοῦ” in: Athanasios Markopoulos (szerk.), *Τέσσερα κείμενα για την ποίηση του Συμεῶν του Νέου Θεολόγου* (Athén: Kanaki, 2008). Ezzel szemben Marc D. Lauxtermann úgy gondolja, hogy Nikétasz „szisztematikusan átváltotta a szent heterodoxul hangzó kijelentéseit,” a *Τέσσερα κείμενα* könyvismertetésében, in: *Βυζαντινὰ Σύμμεικτα* 19 (2009). Ugyanarról a könyvről írt ismertetésem-

Másik munkahipotézisem pedig az, hogy Simeon nem pusztán az inspiráció hatása alatt író misztikus, akin a szisztematikus gondolkodást nem lehet számon kérni, hanem, mint neve is mutatja, valódi, módszeres gondolkodásra képes teológus, aki minden egyes általa tárgyalt teológiai kérdésről koherens nézetet alkotott. Ránk maradt írásain ezért számon lehet kérni a koherenciát, és az elszórt tanúságokból rekonstruálni lehet pontos teológiai nézeteit. A gyakran hangoztatott elv, miszerint egy „misztikustól” nem lehet összefüggő gondolkodást várni, hiszen pusztán csak élményei sugallatainak hatására ír, szerintem általában is értelmetlen, hiszen miért ne gondolkozhatnék egy misztikus? Új Teológus Szent Simeon esetében viszont ezt a magyarázatot nyugodtan kizárhatjuk, mint az az alábbiakból is látható lesz majd.¹⁴

Tanulmányom második részét tehát rövid magyarázatokkal ellátott szövegfordítások alkotják.

2. A test szerepe az istenlátásban - szövegek

2.1. A szent testével együtt ragadtatik ki a világból, és látja az Istent?

*IX. himnusz, 1-18 (49. o.)*¹⁵

Vizsgálódásaimat Simeon IX. himnusának egy részével kezdem, amely arra látszik utalni, hogy Simeon tanítása talán magába foglalta, hogy a szentek a testben és a test részvételével látják az Istent, valahogy úgy, ahogyan azt később a hészükhaszta tanítás is tartotta:

- | | | |
|---|--|-------------------------------|
| | Jaj, jaj, Uram, mindenható Királyom! | |
| | Ki is lakhat jól szellemi szépségeddel, | |
| | felfoghatatlanságod ki érthetné meg? | |
| | Ki járhat méltón parancsolataidban, | |
| 5 | ki szemlélhetné orcád világosságát, | Kiv 33,20-23; Zsolt 4,7 (LXX) |
| | mely megdöbbentő, melyet be nem fogadhat | Mt 17,2; Jn 1,14; 2Kor 4,6 |
| | ez a nehéz és sötét világmindenség, | Jn 1,4 |

ben még Kodernek adtam igazat, in: *Byzantinische Zeitschrift* 103/1 (2010), 52-61. o. Az isteni szerelmek himnuszai teljes anyagának lefordítása után viszont rájöttem, hogy az igazság a két nézet között van: vannak szöveghelyek, ahol Nikétasz tartalmi javításai filológiai eszközökkel közvetlenül tetten érhetők: *Az isteni szerelmek himnuszai*, Utószó, 390-391. o.

¹⁴ Erről a kérdésről vö. Perczel István, „The Bread, the Wine and the Immaterial Body: Saint Symeon the New Theologian on the Eucharistic Mysteries”, ahol az általam kritizált irodalom referenciáit is megadom, és néhány konkrét nézettel is vitatkozom.

¹⁵ A himnuszokra vonatkozó oldalszámok itt és a következőkben *Az isteni szerelmek himnuszai* magyar kiadására vonatkoznak (a referenciát lásd fent, 2. jegyzet).

- s mely azt, ki látja, innen ki is ragadja
testével együtt, ó, nagy titok csodája?* 2Kor 12,2-3
- 10 *Ki az, ki túllép testének kerítésén,
aki elhagyja a pusztulás homályát,
s elrejtőzik, a világot elhagyva?*
Jaj, jaj, tudásunk s szavaink mily csekélyek!
Hová rejtőzik, ki a világon túllép,
- 15 *s kívül került már mindenben, amit szemlél?
Mondd el, bölcseknek elvetett bölcsessége,
hogy azt ne mondjam, kit Isten bolonddá tett,
ahogy Pál mondja, s Isten minden szolgája.* Iz 29,14; 1Kor 1,19-20

Ez a vers különös ellentmondást tartalmaz: Krisztus arcának világossága a sötét-ségben ragyog János Evangéliuma Prológusának szavai szerint, s ez a sötétség nem más, mint az anyagi világmindenség, amelyet Simeon előszeretettel nevez verse-iben sötétnek. Ez a világosság kiragadja azt, aki látja őt, a sötétségből, vagyis az anyagi világmindenségből. Ámde itt valami különös dolog történik: a világosság szemlélője testestül ragadtat ki a világból (8-9. sor). Ez Krisztus mennybemene-telére látszik utalni, aki testben hagyta el a világot, és ült le az Atya jobbján (Lk 24, 51; ApCsel 1, 9; de elsősorban Mk 16, 19). Csakhogy a következő, 10-11. sor már azt kérdezi: „ki az, ki túllép testének kerítésén”, hogy „elhagyja a pusztulás homá-lyát”, vagyis az érzékelhető világmindenséget, ahol Simeon szerint csak a homály és pusztulás lakozik? Mármost hogyan léphet valaki testestül túl önnön testének kerítésén? Nem ellentmondás ez? Láthatólag Nikétasz is érezte ezt, s ezért a vers 9. sorához a következő lapszéli jegyzetet fűzte:

Megjegyzendő, hogy az atya, aki ezeket írta, testben ragadtatott el a menny bel-sejébe, ahogyan egy másik írásában olvasható.

Ha ez igaz, első feladatunk megtalálni ezt a másik írást, és a fent idézett koherencia elvét szem előtt tartva a két, illetve több írásból rekonstruálni ezt a tanítást, amely szerint a szenteket az isteni fény testestül ragadja ki ebből a testi világból. Minthogy azonban Nikétasz, aki lapszéli jegyzeteiben általában pontosan meg szokta jelölni, hogy Simeonnak melyik másik munkájára gondol, itt semmi konkrétat nem mond, kénytelenek vagyunk végigmenni mindazon a szöveghelyen, ahol Simeon a test szerepéről beszél az istenlátásban. Meglepetésünkre azonban azt találjuk, hogy az összes ilyen szöveghely pusztán csak két csoportba sorolható. Az egyik csoportba azok a szövegek tartoznak, ahol Simeon arról beszél, hogy az istenlátás állapotá-ban (vagyis a misztikus egyesülésben) a szentek nem tudják, hogy testben vannak-e vagy sem, a másikba viszont azok, ahol Simeon azt mondja, hogy bár az istenlátás-ban a szentek nem tudják, hogy testben vannak-e, ő a maga fejével úgy gondolja,

hogyan az élmény a testen kívül, az értelem testetlen állapotában történik. Mindkét csoportból csak szemléltetésként idézek néhány szöveghelyet.

2.2. Az istenlátásban a szentek nem tudják, hogy testben vannak-e vagy sem

A klasszikus szentírási hely, amelyet Simeon idéz, Szent Pál Második korinthuszi leveléből való:

2Kor 12,2-3:

Ismerek egy embert Krisztusban, aki tizennégy évvel ezelőtt, *vajon testben-e, nem tudom, vajon testen kívül-e, nem tudom, az Isten tudja*, de elragadtatott a harmadik égis, és tudom, hogy ez az ember, *hogyan testben-e vagy testben kívül-e, nem tudom, az Isten tudja*, elragadtatott a Paradicsomba, és kimondhatatlan beszédekkel hallott, amelyeket embernek nem szabad elmondania.

Ennek alapján ismétli gyakran, hogy az istenlátás élményében ő maga sohasem tudja, vajon testben van-e vagy sem.

Simeon, XVI. *katekézis*, 78-96¹⁶

Amikor bementem oda, ahol imádkozni szoktam, s elkezdtem mondani, hogy „Szent Isten...”,¹⁷ s visszaemlékeztem a szent szavaira,¹⁸ egyszerre csak könnyezni kezdtem, s olyan isteni vágyra indultam, hogy képtelen is lennék szóval kifejezni az akkor érzett örömet és gyönyörűséget. Azonnal leborultam a földre, és láttam, amint temérdek fény ragyog rám értelmi módon, s egészében magához ragadja értelmemet és lelkemet annyira, hogy a váratlan csoda megdöbbenett, és önkívületbe estem. Sőt, a helyről is elfeledkeztem, ahol korábban álltam, elfelejtettem, ki vagyok, és hova tartozom, csak folytonosan kiáltoztam, hogy „Uram, irgalmazd!”, amint arra később, amikor magamhoz tértem, visszaemlékeztem. Ámde, atyám, azt, hogy ki volt az, aki beszélt, vagy ki mozgatta a nyelvemet, nem tudom – mondta – az Isten tudja. *S hogyan testben, vagy testen kívül beszélgettem-e ezzel a Fénnyel, azt csak maga a Fény tudja*, aki minden ködös elemet és földi gondolatot elűzött a lelkemből, aki eltávolított tőlem minden nehéz anyagot, és a test súlyát, amely levertséget és bénaságot okozott tagjaimban.

¹⁶ Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* 6-22. Introduction, texte critique et notes par Mgr. Basile Krivochéine, traduction par Joseph Paramelle, S. I., Tome II, Sources Chrétiennes 104 (Paris: Cerf, 1964), 244-247. o.

¹⁷ A Háromszorszent imádság: „Szent Isten, szent Hatalmas, szent Halhatatlan, irgalmazd nekünk!”

¹⁸ Itt lelkiatyjáról, Jámbor Simeonról van szó.

Hasonlóképpen beszél *XIII. himnusz*ában is:

XIII. himnusz, 63-70 (62. o.)

| | | |
|----|--|---------------|
| | Ülök az ágyamon, kívül kerülve a világon, | Én 3,1 |
| | s cellámban ülve látom azt, ki a világon kívül | |
| 65 | van, s elhagyta a világot, és övele beszélek | ApCsel 1,9-11 |
| | – félelmetes kimondani –, őt csókolom, s ő csókol, | |
| | őt eszem, és táplálkozom a puszta látványával, | |
| | és egyesülve övele az egeken túllépek, | |
| | s csak ezt tudom igazi és bizonyos ismerettel, | |
| 70 | <i>de hogy eközben a testem hol van, azt nem is sejttem.</i> | 2Kor 12,2-3 |

Ugyanez a gondolat található még a következő szöveghelyen is:

XL. himnusz, 13-18 (238. o.)

| | | |
|----|--|-----------|
| | Míg minden úgy marad, mint volt, ím' meglátogat engem | |
| | a fény, és feleml engem túl minden teremtményen, | Ef 4.10 |
| 15 | és míg a világban vagyok, kiemel a világból. | |
| | <i>Nem tudom, vajon testben-e, de igazán s egészen</i> | 2Kor 12.2 |
| | <i>én, a látó ott találom magam egyszerűségben,</i> | |
| | ahol nincs semmi más, csak az egyszerű világosság. | |

Ez tehát a misztikus élmény „tényállása”: az elragadtatás olyan állapot, amelyben a szentek nem tudják, hogy mi van a testükkel, és hogy ők egyáltalán a testben vannak-e. Ebből önmagában két dolog következik: az egyik az, hogy az élmény rendkívüli intenzitása folytán a lélek nem is képes önmaga helyzetét felfogni, a másik viszont az, hogy a testnek alighanem nincs része az élményben, hiszen akkor valószínűleg valamiféle emlék is maradna arról, ami a testtel mint az érzékelés alanyával az élmény közben történt.

2.3. Simeon sejtése és kételyei afelől, hogy a szentek az istenlátásban *talán* testetlen állapotba kerülnek

Simeon *Második bálaadása* igen érdekes gondolatokat tartalmaz. Egyfelől megismétli a páli utalást arra, hogy lehetetlen az élmény közben tudni, hogy a testtel mi történik, másfelől felveti azt a gondolatot, hogy az élmény a szentet kiragadja az egész testi világból, végül kifejezi, hogy Simeon arra a feltevésre hajlik, hogy a világ elhagyásakor a lélek önnön testét is elhagyja.

XXVI. *katekézis* (Második hálaadás), 216-233¹⁹

...te magad megjelentél nekem, a Szent Lélek fényével egészen megtisztítva értelmemet. S amint az már világosabban és tisztábban látott, úgy tűnt nekem, hogy te magad kilépsz valahonnan, fényesebbé válsz, és megadod nekem, hogy valamiféle alak nélküli alak²⁰ látványát lássam. *Ekkor kivittél engem a világból – babozom azt mondani: a testből is, hiszen nem adtad meg, hogy ezt pontosan tudjam –*, elárasztottál sugaraiddal, s amint úgy tűnt, hogy egész valómmal teljesen és tisztán látok, megjelentél nekem, s amikor ezt kérdeztem tőled: ‘Ó, Uralkodóm, ki vagy te?’ – akkor méltattál engem, tékozló fiút először arra, hogy hangodat halljam, és kedvesen így szóltál hozzám [...]: ‘Én vagyok az Isten, aki érted emberré lett, és mert egész lelkedből kerestél, íme, mostantól testvérem, örököstársam és barátom vagy.’ (Mt 12,49-50; Rm 8,17; Jn 15,14-15)

Különösen fontos ez a szöveghely mint a IX. *himnusz* párhuzama. Ott is arról volt szó, hogy a szent az istenlátás élményében elhagyja a világot. Ámde míg ott Simeon, úgy tűnik, határozottan állította, hogy ami a világot elhagyja, az a test és az értelmes lélek együttese, s Nikétasz lapszéli jegyzete azt látszott megerősíteni, hogy ez a tanítás Simeon egy közelebbiről meg nem nevezett másik írásában is megtalálható, itt egyértelműen azt mondja, hogy szerinte, habár nem biztos ebben, a világ elhagyása egyben a test elhagyása is. Annyiban is igen fontos ez a szöveghely, hogy megmutatja: annak a kérdésnek az eldöntése, hogy mi volt a lélek és a test viszonya, vagy akár a lélek és az értelem viszonya az istenlátás élményében, nem az élmény, hanem az élményt követő gondolkodás feladata. Hogy azután a kérdésre milyen válasz adódik, ez azon a gondolati „rendszeren” múlik, amelyben a „misztikus” a maga élményét értelmezi.

2.4. Simeon úgy véli, hogy az istenlátáskor a szentek testetlen állapotba kerülnek

A következő szövegcsoporthoz olyan szöveghelyeket tartalmaz, ahol Simeon határozottabban kifejti abbéli egyéni véleményét, hogy az élmény pillanatában a szentek testen kívüli állapotba kerülnek.

¹⁹ Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* 23-34. Introduction, texte critique et notes par Mgr. Basile Krivochéine, traduction par Joseph Paramelle, S. I., Tome III, Sources Chrétiennes 113 (Paris: Cerf, 1965), 88-89. o.

²⁰ Az alak nélküli alak (*morphé amorphosz*) az Isten alakja (*morphé theu*). Vö. Fil 2,6: „aki bár Isten alakjában volt, nem tekintette zsákmánynak, hogy az Istennel egyenlő.”

XLIX. himnusz, 66-91

- Ám most is támassz fel engem, vezess ki a mélységből,
helyezz parancsolataid sziklájára, ó, Krisztus,
- Kiv 33,21; Zsolt 40(39),1-3 (LXX)
- és mutasd meg a fényedet, melyet be nem fogadhat
a világ, de a világból és a látható fényből, Jn 1,5-10
- 70 az anyagi levegőből, az égből és mindenből
kiragadja, Üdvözítőm, azt, aki őt meglátja.
*Nem tudja, hogy testen kívül van talán, vagy egészen
testben marad, ó, Istenem, abban a pillanatban,
de azt hiszem, anyagtalan csillaggá válik akkor,* 2Kor 12,3
- 75 *amelyet az értelmi nap szépsége világít meg,
mely önnön fényét nem képes látni és érzékelni,
mert egyedül csak őt látja, a le nem nyugvó napfényt,* Mal 3,20
dicsősége csodálatos szépségét felismerve. Jel 21,25
- Ekkor megdöbbenésében nem is képes felfogni,
80 és nem képes megérteni a szemlélődés módját,
hogyan hol, s miképp' jelenik meg, aki felfoghatatlan,
s mégis körülfoghatóvá akar lenni mibennünk.
*Csak annyit tudunk mindnyájan, kik beavatottakká
lettünk, hogy kívül kerültünk s maradunk e világon*
- 85 *igazán, egészen addig, amíg csak a fényt látjuk,
majd itt találjuk magunkat a testben s a világban.*
Emlékezve az öröme, emlékezve a fényre
s az édes gyönyörűségre, siránkozunk és sírunk,
mint a csecsszopó gyermekek, ha anyjukat meglátják,
90 és emlékezve a tejnek édességére, sírnak,
amíg ismét meg nem kapják, és eleget nem szopnak.

Itt Simeon, miután megismételte, hogy nem lehet tudni, vajon az élmény pillanatában a látó a testben van-e vagy azon kívül, határozottan kifejti a testetlen istenlátás szinte teljes elméletét, hangsúlyozva, hogy nem élményszerűen bizonyított tényekről, hanem az ő egyéni értelmezéséről van szó: „nem tudom..., de azt hiszem...” A látó *anyagtalan* csillagként szemléli az értelmi nap (vagyis az Isten) reáragyogó fényét, de ebben az állapotban nem képes az önreflexióra, s ezért nem tudja, mi van a testével. E vers érdekes módon tartalmazza még annak leírását is, mi történik a szenttel akkor, amikor elhagyja őt az élmény: ismét a testben és a világban találja magát, és az örömből s a fény szemléléséből pusztán az emlék marad. Megdöbbenően emlékeztet a visszatérés leírása arra, amit egy nagy nem-keresztény platónikus misztikus mond ugyanerről:

Plótinosz, „Arról, hogy miként szállt alá a lélek a testekbe” (IV.8, 1)²¹

Gyakran, ha a testből önmagamra ébredék, és minden másan kívül kerülve elmerülök önmagamban, csodálatosan nagy szépséget látok. Ilyenkor megbizonyosodom róla, hogy egészen a magasabb világhoz tartozom, a legjobb életet élem, eggyé lettem az Istenséggel, és benne lakozom, eljutottam az isteni valósághoz, és az egész szellemi világ fölött lakozom. Miután pedig megpihentem az Istenségben, és a szellemből alászálllok a gondolkodásba, nem is értem, hogyan történhetett ez a mostani alászállásom, aminthogy azt se, hogyan került egykor testbe a lelkem, ha egyszer olyan, még ha testben lakozik is, amilyennek önmagában mutatkozott.

A hasonlóság mellett megfigyelhető egy érdekes különbség is. A testetlennek gondolt élményből visszajöve a világba és a testbe Simeon az odafönti öröme és fényre emlékezik, és keservesen sír, mert szeretne visszajutni, s ez a sírás kiváltja az Isten újbóli kegyelmét, s a szemlélődés megismétlését. Ezzel szemben Plótinosz inkább azon gondolkozik, hogyan szállhatott alá lelke a magasztos látásból, amelyet önnön testetlen természetében szemlélt, a testbe. Ámde mindez a spirituális úton járó szerzetes és a platónikus filozófus hozzáállásának a különbségére, nem pedig a két élmény vagy az azután következő alászállás különbségére utal. Különbségnek tűnhetnék a lélek preegzisztenciájának gondolata is Plótinosznál, ha – talán meglepetésünkre – nem találnánk hasonló gondolatot Simeonnál is:

XXII. *himnusz*, 71-80 (132. o.)

| | |
|--|---|
| <p>S te, ki odalent lakozol sötét száműzetésben, <i>hová az első lázadók mindnyájan lezuhantak,</i> <i>Ádám, és vele Éva is, aki az ősanynád volt,</i> <i>a gonosz ördöggel együtt, aki őket megcsalta,</i> 75 <i>a sűrű homálynak helyén, a keserű veremben,</i> <i>hol a kígyók laknak, akik sarkatokba harapnak,</i> hol a sírás, a jajgatás, gyötrelem, szomorúság, hol az örökös szorongás, gond és a keserűség, a halál és az elmúlás tart benneteket fogva, 80 hogy' tétlenkedhetsz tétován, hogy' lustálkodhatsz, mondd csak?</p> | <p>Zsolt 28(27),1; 30(29),3; 88(87),4-6; 143(142),7²² Ter 3,15</p> |
|--|---|

Úgy tűnik tehát, hogy itt Ádám és Éva meglehetősen egyértelműen *az első lázadók*, akik az ördöggel együtt lezuhantak az érzékelhető világ keserű vermébe, és ne-

²¹ Horváth Judit és Perczel István fordítása: Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről* (Budapest: Európa, 1986), 209. old.

²² A verem a zsoltárokból az alvilág metaforája.

héz elkerülni a gondolatot, hogy itt egy testetlen preegzisztens állapotról van szó, ahonnan Ádám, Éva és mindenekelőtt az ördög az érzékelhető világba mint „a sűrű homálynak helyére, a keserű verembe” jutott. Meglehetősen egyértelműen erre mutat a 76. sor utalása is a Teremtés könyvére is, ahol az Isten ezt mondja a kígyónak a Paradicsomból való kiűzetéskor: „ellenségeskedést szerzek közted és az asszony, és a te magvad és az ő magva között: ő [vagyis az asszony magvából származott férfi – az itt használt névmás: *autosz*, hímnemű] a fejedre tapos, te pedig az ő sarkába harapsz.”²³ A kiűzetés helye ugyanis az a világ, ahol élünk, vagyis eszerint az értelmezés szerint láthatólag az érzéki világ. Erre utal „az örökös szorongás, gond és a keserűség” is, de mindenekelőtt „a halál és az elmúlás.”

Valóban úgy tűnik, hogy a verem, a homály és a sötétség nagy általánosságban az érzékelhető világ metaforája Simeonnál. Íme ennek egy klasszikus egyszerűségű és szépségű kifejtése:

XXXIV. *himnusz*, 1-4 (218. o.)

Egészen más a látható, és más a láthatatlan,
más a teremtmény, s megint más az, aki létrehozta,
a balandó s halbatatlan, homály és világosság,
s a kettő elkeveredett, mert alászállt az Isten. Jn 1,5, 14

Az az egyelőre kissé bizonytalan benyomásunk támadhat tehát, hogy a lélek eredeti testbe költözése és a misztikus élményből történő alászállása összefügg, az utóbbi az előbbi modellezi nemcsak Plótinosznál, de Simeonnál is. Másfelől viszont ismét csak nem lehetünk biztosak a dolgunkban, hiszen egy másik himnuszban Simeon, mintha csak gondolna erre az értelmezésre, közbeiktat egy megjegyzést láthatólag pontosan azért, hogy ezt az értelmezést kizárja:

XXIV. *himnusz*, 214-221 (156. o.)

| | | |
|-----|---|--------------------------|
| | Fölötte állsz te minden hatalmasságnak, | Ef 1,21 |
| 215 | és ők, Megváltóm, mind körülvesznek téged, s mi itt sínylődünk a mélységes veremben – <i>nem a világot nevezem én veremnek,</i> <i>hanem a bínnak feneketlen sötétjét –,</i> gonosz veremben, mely telve van homállyal, | Zsolt 28(27),1; 30(29),3 |
| 220 | lent az alantas veremben és sírboltban, mit nem világít soha be a nap fénye. | 88(87),4-7; 143(142),7 |

²³ Ter 3,15 a *Septuaginta* szövege szerint.

Egészen hasonló jelenséggel van itt dolgunk, mint a IX. *himnusz*-ban: Simeon tanításának két variánsával találkozunk, az egyik a testet negatívan értelmezi, azt homálynak, sötétségnek, veremnek – továbbá, mint kicsivel később látni fogjuk, sírboltnak és koporsónak – nevezi, a másik viszont kifejezetten kizárja ezt az értelmezést azért, hogy a testnek pozitív szerepet tulajdonítson. Mindenesetre a XXXIV. *himnusz* fent idézett részlete (vö. fent, 58. o.), amely Krisztus megtestesülését a világosság és a homály elkeveredéseként értelmezi János 1,5 és 14 alapján,²⁴ arra utal, hogy a világosság az isteni természet, és a testi világ a homály. Úgy tűnik nekem, hogy éppen itt van a különbség Plótinosz és Simeon misztikája és világképe között, ez teszi az utóbbit kereszténnyé: nevezetesen, hogy bár a testi világot sötétségként definiálja, ezt a sötétséget bevilágítja az oda alászállott fény, a megtestesült Ige. S amiképpen a lélek alászállása az istenlátásból az eredeti testbe költözést modellezi, ugyanúgy Simeon valóban testi misztikája, nevezetesen azoknak a misztikus élményeinek a leírása, ahol a testben lakozó lélek látja az alászállott Krisztust, és ahol a testnek valóban szerepe van az istenlátásban, Krisztus alászállását, megtestesülését modellezi. Úgy találom, hogy ez Simeon misztikájának legmegindítóbb és legköltőibb része. Sok szép helyet lehetne erre idézni, de legyen elég itt egy:

Simeon, XI. *himnusz*, 66-97 (54. o.)

- Kicsinyke vigaszt hordoztam ekkor még az elmémben,
 hogy nem fog elemészteni, hogy nem fog megégetni
 lágy viaszként a tűz heve, mint a próféta mondja, Zsolt 68(67),3; Mik 1,4
 mert megközelíthetetlen fénye távol van tőlem,
 70 s a sötétben van lakhelyem, és az elrejt előle,
 és onnan mint egy résen át látom őt szédelegve.
 Amíg értelmem ezekkel foglalatосkodott még,
 és amíg úgy tűnt énnekem, hogy a mennyekbe látok,
 s míg reszkettem, hogy közelebb jön, és elemészt engem,
 75 megtaláltam most őt magát, akit távolból láttam,
 akit a megnyílt egeken keresztül István látott, ApCsel 7,56
 s akivel Pál találkozott, és megvakult egészen: ApCsel 9,9
 úgy láttam őt a szívemben, mint lobogó tűz lángját.
 A csodától megijedtem, és reszketés fogott el,
 80 magamon kívül kerültem, a térdem összecsucsklott,
 a dicsőségnek erejét nem bírva elfordultam,
az itteni érzékelés éjébe menekültem,
és gondolataim mögé bújtam el félelmemben,

²⁴ Jn 1,5, 14: „a fény a sötétségben fénylett, és a sötétség nem fogadta azt be... És az Ige testté lett, és közöttünk / bennünk lakozott.”

- mintha sírba szállnék alá, és koporsófedélnek*
 85 *ezt a nehéz testet húztam magamra oltalomnak,*
és azt bitttem, elbújhatok attól, ki betölt mindent,
s ki régen életre keltett, sírban fekvő halottat.
S mert elhordozni nem bírtam az Isten dicsőségét,
úgy döntöttem, hogy bebújok, s ott maradok a sírban,
 90 *s a halottakkal lakozom, élőként sírba szállok*
inkább, mint hogy elhamvadjak, és tüstént elpusztuljak.
Idelent kell hát lakoznom, és szüntelenül sírnom,
siratva feslett életem, mivel vágyam tárgyától
elestem, és így sírlakó lett belőlem, bűnösből.
 95 *De élve holtként, föld alatt, koporsókóval fedve*
megtaláltam az életet, az életadó Istent,
akinek legyen dicsőség s tisztelet mindörökké.
 Ámen.

Másik, igen erőteljes leírása ez az istenlátás utáni visszatérésnek a testbe és az érzéki világba. A látás és az élmény olyan erős, hogy a szent a látástól „az itteni érzékelés” (nem a bűn!) „éjébe menekül,” a közvetlen szemlélődéstől visszatér a gondolataihoz (vö. Plótinosz, fent, 57. o.: „a szellemből alászálllok a gondolkodásba”), amit sírba szállásként él meg, s végül a nehéz, anyagi testet „húzza magára oltalomnak,” hogy elbújjon „attól, ki betölt mindent.” Így száll Simeon élőként sírba (értsd: megvilágosodott szentként vissza a testi világba), és lakozik a halottakkal, vagyis azokkal, akik nem ismerik az isteni világosság szemlélését, hanem a testi világhoz kötődnek. De mégis, holtként a test koporsókövétől fedve is megtalálja „az életet, az életadó Istent,” vagyis a megtestesült, bennünk lakozó Krisztust. Nevezhetnénk ezt az elméleti-misztikus irányzatot keresztény platonizmusnak is, és láthatólag Simeon egy sok évszázados keresztény hagyományra támaszkodik, amely újragondolta egyebek között Platón barlanghasonlatát is, hogy immár ne pusztán a barlangból – a testi világból – való kikapaszzkodás legyen a valódi látás feltétele, hanem a barlangban (vagy veremben) ragyogó, a testi világ sötétségével elkeveredő fény felismerése.

Ami a végső istenlátás testetlenségét illeti, újabb részletet tudunk meg a *Hatodik etikai értekezéséből*:

Hatodik etikai értekezés, 383-390²⁵

Ha viszont bevallod – amit helyesen teszel –, hogy nincs részed a kegyelmi adományból, hogy nem érzékelted, hogy halottá lettél a világ számára, nem vetted észre magad azon, hogy felmentél a mennybe, s ott elrejtőztél volna, hogy ne is lássanak, nem kerültél az egész világon kívül, mint Pál mondja, ‘akár testben, akár a test nélkül’ (2Kor 12,2), ha nem láttad egész valódat átváltozni, és *mintegy szellemmé válni a hús-test lerakásával*, ‘a szellemiek által ítélve meg a szellemieket’ (1Kor 2,13), akkor miért nem választod a jó hallgatást, miért nem igyekszel a bűnbánat és a könnyek által elnyerni és megismerni mindezt...?

Itt Simeon megismétli Pál szavait és önnön tanítását arról, hogy az elragadtatás anynyi, mint kívül kerülni a világon, s hogy az élményről nem lehet tudni, vajon testben, vagy test nélkül történik-e, de immár minden kétely nélkül állítja, hogy ez az élmény a hús-test (*szarx*) lerakását jelenti. Felmerül a kérdés, kell-e nagyobb jelentőséget tulajdonítani itt a test / hús-test (*szóma* / *szarx*) megkülönböztetésnek? Azt jelenti-e ez, hogy a test azért részt vehet az élményben, de ez a feltámadott szellemi test (*szóma pneumatikon*) lehetne, amely nem azonos jelenlegi földies hús-testünkkel (*szarx*)? A következő szöveghely arra utal, hogy ez nem így van, hanem ennél is nagyobb, gyakorlatilag teljes testetlenségről beszél Simeon:

Kilencedik katekézis (386)²⁶

Ha buzgalma által hiba nélkül eljut ide [a bűnbánat állapotába], akkor közel kerül az Istenhez, az isteni Háromság házává és lakhelyévé válik, tisztán látja önnön Teremtőjét és Istenét, vele töltve idejét minden nap *kilép a testéből, a világból és ebből a levegőből*, és felemelkedvén az egek egeiig, megkönnyebbedvén az erények és az Isten iránti szeretet szárnyai által, az összes igazzal együtt megnyugszik munkáitól, és végtelen isteni fényben találja magát ott, ahol Krisztus apostolainak, a mártíroknak, az aszkétáknak s az összes odafönti erőnek a rendjei egyetlen kart alkotnak.

Ez a szöveghely nemcsak hogy nem tesz különbséget a test és a hús-test között, és nemcsak hogy egyértelműen állítja, hogy az Istennel való tiszta együttlétéhez ki kell lépni a testből, de egyben közvetlen párhuzama is a IX. *himnusz* kezdetben vizsgált szövegének (2.1.: 51-52. o.). Ámde míg ott Simeon azt látszott mondani, hogy a lélek az élményben testével együtt hagyja el a világot, itt minden bizonytalanság vagy

²⁵ Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès, A. A., Tome II, Éth. IV-XV, Sources Chrétiennes 129 (Paris: Cerf, 1967), 146-149. o.

²⁶ Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* 6-22, 134. o.

kétely nélkül azt mondja, hogy a világot elhagyva a testből is kilép. Mi tehát mindennek az ellentmondásnak az oka?

Végül hasonló tanítás található még a IX. *himnusz* 22. versében (!) is:

IX. *himnusz*, 22-24

hiszen ott, *kívül világon s minden testen*
nem létezik már testi szenvedély vágya,
csak szenvtelenség.

3. Nikétasz Sztéthatosz szerepe

Mindezek fényében a IX. *himnusz* szövege, amely szerint az isteni fény azokat, akik szemlélik őt, testükkel együtt ragadja ki a világból, ellentmond Simeon életműve egyéb kijelentéseinek. Sőt, a IX. himnusz fent idézett sorainak fényében ellentmond még ugyanannak a költeménynek is. Hasonlóképpen Nikétasz Sztéthatosznak, a himnuszok kiadójának megjegyzése, amely szerint ezt Simeon egy másik művében is állítja, alaptalan. Egyetlen ilyen helyet sem sikerült találnom, és azt hiszem, más sem talált ilyet. Mi tehát az ellentmondás magyarázata? Ennek megértéséhez talán érdemes két részletet elolvasni Nikétasz előszavából.

3.1. Nikétasz előszava a himnuszok első kiadásához, 59-68 (7. o.)

Mindannak, aki képes hittel elmélkedni ennek az isteni atyának a szavain, s ezek mélységét kutatni, el kell gondolnia az ő szokott elragadtatását és megistenülését, miként ragadta őt el a Lélek a földről az égbe az Istenhez, *mintha csak kívül került volna a testen és minden érzékelésen*, s méltattatott különös isteni kinyilatkoztatásokra, miként látta magában az isteni fény tevékenységeit működni Istenhez illő módon, s míg az Isten szerelme tartotta hatalmában, és az ő szeretete emésztette (Én 2,5), miként nevezte és hívta az Istent különböző isteni neveken, mind ebben a nagy Dénest követve, és hozzá hasonlóan elragadtatva a földről. [...]

Ez a részlet azért érdekes a számunkra, mert mutatja, hogy amikor nem különösen fontos számára az ellenkezőt hangoztatni, Nikétasz maga is követi Simeon általános tanítását arról, hogy az istenlátás testetlen élmény, s akinek része van ebben, az kívül kerül „a testen és minden érzékelésen”. A következő részlet viszont Nikétasz félelmeiről árulkodik:

3.2. Nikétasz előszava a himnuszok első kiadásához, 230-239 (13. o.)

Mivel mi is atyánktól tanultunk, és ismerjük az ő bölcsességének „magasságát, mélységét és szélességét” (Ef 3,18), a már korábban elmondottak és jelenlegi írásunk által is szeretnénk azt az egészen közönséges és beavatatlan emberektől elzárni, számukra nem hozni nyilvánosságra, s csak azok számára megnyitni, akiknek füle gondos magaviseletük és isteni okosságuk okán szentül nyitott, s akik életvitelük és a fentről kapott tudás által tökéletesen megszentelődtek. Ezt kéri az isteni Pál is, amikor így ír Timóteusnak: „mindezt add át megbízható embereknek, akik alkalmasak lesznek rá, hogy másokat is tanítsanak.” (2Tim 2,2)

Csak egyetlen idézet ez a sok közül, amely mutatja, hogy Nikétasz rettenetesen félt attól, hogy versei alapján Simeont félre fogják érteni, és alkalmasint eretnekséggel fogják vádolni. Ezért fűzött minden botrányosnak vagy nehéznek ítélt szöveghelyhez részletes kommentárokat, amelyeknek gyakran az a céljuk, hogy megmagyarázzák: Simeon pontosan az ellenkezőjét értette azon, amit mondott, annak, amit mi hallunk belőle. Ezért nevezte egyenesen „hazug szentnek” bűnvallomásai miatt,²⁷ megpróbálva elkerülni azt, hogy az olvasók ezeket a láthatólag őszinte vallomásokat komolyan vegyék, és esetleg azt gondolják, hogy Simeon bűnbánatának valóban volt valami alapja. Végül úgy tűnik nekem, hogy – legalábbis a himnuszok esetében – helyel-közzel a szöveget is megváltoztatta, kiegészítette, interpolálta, módosította. Ezek a változtatások igen sok esetben kiszűrhetők a jelen tanulmányban gyakorolt egyszerű filológiai módszerekkel, főleg ha egy pillanatig sem tévesztjük szem elől, hogy Simeon következetes gondolkodó, aki véletlenszerűen nem mond ellent önmagának.

Úgy tűnik nekem, hogy az egyik legtisztább hely, ahol Nikétasz szövegváltoztatásai tetten érhetők, éppen a IX. himnusz szövege, amely eredetileg így hangozhatott:

²⁷ AXV. *himnusz* 75. versének lapszéli jegyzete (100. o.): „Íme, ó, szent ember, ez az Isten saját tevékenysége, amelyet örökké kerestél, s elnyertél a Szentlélektől vezérelve, s bár nem akartod, közzéteszed, hogy ebben az állapotban voltál egész életedben. Hogyan vádolhatod magad korábbi és későbbi, az Istenhez intézett szerelmes himnuszaidban mint szenvedélyektől gyötört és kimondhatatlan bűnben tobzódó embert? Ámde akaratod ellenére *hazug szentnek* mutatod be magad, aki a mélységes alázattól hajtva kedves hazugságokat talál ki, hogy ezzel megtaníts bennünket arra, hogy örökké keveset gondoljunk magunkról, és minden beszédünket önmagunk vádolásával kezdjük.”

IX. himnusz, I-I8

| | |
|---|---|
| Helyreállított szöveg (konjektúra) | Nikétasz változata, amely az egyedüli ránk hagyományozott szöveg |
| Jaj, jaj, Uram, mindenható Királyom! Ki is lakhat jól szellemi szépségeddel, felfoghatatlanságod ki érthetné meg? Ki járhat méltón parancsolataidban, ki szemlélhetné orcád világosságát, mely megdöbbenő, melyet be nem [fogadhat ez a nehéz és sötét világmindenség, <i>s mely azt, ki látja, innen ki is ragadja,</i> és a testből is (καὶ τοῦ σώματος), <i>ó, nagy titok</i> <i>csodája?</i> Ki az, ki túllép testének kerítésén, aki elhagyja a pusztulás homályát, <i>s elrejtőzik, a világot elhagyva?</i> Jaj, jaj, tudásunk, s szavaink mily [csekélyek! Hová rejtőzik, ki a világon túllép, s kívül került már mindenen, amit szemlél? Mondd el, bölcseknek elvetett bölcsessége, hogy azt ne mondjam, kit Isten bolonddá [tett, ahogy Pál mondja, s Isten minden szolgája. | Jaj, jaj, Uram, mindenható Királyom! Ki is lakhat jól szellemi szépségeddel, felfoghatatlanságod ki érthetné meg? Ki járhat méltón parancsolataidban, ki szemlélhetné orcád világosságát, mely megdöbbenő, melyet be nem [fogadhat ez a nehéz és sötét világmindenség, <i>s mely azt, ki látja, innen ki is ragadja</i> testével együtt (μετὰ σώματος), <i>ó, nagy titok</i> <i>csodája?</i> <i>Ki az, ki túllép testének kerítésén,</i> <i>aki elhagyja a pusztulás homályát,</i> <i>s elrejtőzik, a világot elhagyva?</i> Jaj, jaj, tudásunk, s szavaink mily [csekélyek! Hová rejtőzik, ki a világon túllép, s kívül került már mindenen, amit szemlél? Mondd el, bölcseknek elvetett bölcsessége, hogy azt ne mondjam, kit Isten bolonddá [tett, ahogy Pál mondja, s Isten minden szolgája. |

Hasonlóképpen úgy tűnik nekem, hogy az a két sor, amely a XXIV. *himnusz*-ban (vö. fent, 58. o.) azt az értelmezést volt hivatott kizárni, miszerint a *verem* és a *sötétség* az érzékelhető világra utalna, ahogyan számos más szöveghelyen valóban arra utal, szintén Nikétasz interpolációja („nem a világot nevezem én veremnek, / hanem a bűnnek feneketlen sötétjét”), és bár jól sikerült, jobban járunk, ha enélkül olvassuk a himnuszt. Úgy tűnik, e beszúrák célja elhomályosítani és a „szentek vádlóival”²⁸ szemben eltüntetni azt a tényt, hogy Simeonnak nem volt nagyon pozitív képe a testi világról.

²⁸ A „szentek vádlói”: ez Nikétasz kifejezése azokra, akik Simeont támadták. „A szentek vádlói ellen” (*kata bagiokategórón*) című írása máig kiadatlan.

4. Simeon spiritualitása: érzelmi vagy értelmi (intellektuális) misztika?

Ezen a ponton visszatérhetünk tanulmányom kiindulópontjához, Irénée Hausherr tipológiájához, amelyben Simeont az „érzelmi / érzéki misztika” kiemelkedő képviselőjeként írta le, szemben a Pontoszi Evagriosz nevével fémjelzett „értelmi (intellektuális) misztikával.” Hogy van-e ennek a tipológiának bármi értelme a bizánci ortodox hagyományban, nem tudom, de arra talán elegendő anyagot szolgáltatott a fenti tanulmány, hogy megállapítsuk: Simeon esetében semmi értelme sincs. Ha Evagriosz spiritualitása intellektuális természetű, akkor Simeoné szintűgy.²⁹ A misztikus felemelkedés alanya Simeonnál mindig az értelem (*νῦς*, νοῦς), amely jelenlegi állapotában a test börtönébe, sőt sírboltjába van bezárva, ahova behatol a világ barlangjában megszületett Krisztus világossága.³⁰ Ámde a tiszta istenlátás a test levetésével jár, és az értelem minden testi ruhától csupaszon, mezítelenül szemléli az anyagtalan Szentháromságot. Ezt a tanítást Simeon számos helyen kifejti, de egyik legszebb megfogalmazása éppen a IX. *hymnusz*-ban található:

IX. *hymnusz*, 31-43 (50. o.)

- Szép szenvtelenség kedves gyönyörűsége
s fénye, mely illet kimondhatatlan csókkal,
egész értelmem [*νῦς*: νοῦς] *önmagához ragadja,*
s csupaszon tartja anyagtalan kezében,
- 35 nem enged engem szerelmétől elesnem,
vagy szenvedélyes gondolatot táplálnom,
hanem örökké csókjával borít engem,
lelkemet a vágy perzseli szünet nélkül,
s nem marad bennem semmi egyéb érzéklet.
- 40 Ahogy a tiszta lisztből készült cipó is
becsesebb és jobb a bűzlő trágyadombnál,
az odafönti világ még sokkal inkább
becsesebb ennél, ha egyszer megízlelted.

²⁹ Azzal a gondolattal, hogy Simeon gondolkodása alapvetően platonikus és evagriánus, az irodalomban egyetlen helyen találkoztam: Szteliosz Ramphosz, „Αἰσθησις ὁξύμωρος. Θεογνωσία ποιητική στὸν τρίτο ὕμνο τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ πίκλην Νέου Θεολόγου” („Oxymoron érzékelés. Költői istenismeret az Új Teológusnak is nevezett Szent Simeon harmadik himnuszában”), in: Athanasziosz Markopulosz (szerk.), *Τέσσερα κείμενα για την ποίηση του Συμεὼν του Νέου Θεολόγου* (Athén: Kanaki, 2008), 89-135. o.

³⁰ A hagyomány, amely szerint Krisztus – az érzéki világot jelképező – barlangban született, Jakab apokrif Evangéliumából származik. A „barlangban született világosság” mint keresztény válasz Platon barlanghasonlatára Geréby György kutatásainak témája.

Ezenkívül megtaláljuk még a „csupasz értelem” tanítását a következő szöveghelyeken is: V. *himnus*, 3; XXIX. *himnus*, 259; XLIV. *himnus*, 104; L. *himnus*, 21, XXI. *katekézis*, 145 és köv. stb. A „csupasz értelem” tanítását viszont klasszikus formájában éppen Pontoszi Evagriosz fogalmazta meg *Fejezetek az ismeretről* című művében:

4.2. Pontoszi Evagriosz, *Fejezetek az ismeretről* III, 631

Csupasz értelem az, amely az órá vonatkozó szemlélődés által egyesült a Háromság ismeretével.

Pontoszi Evagriosz bizonyos tanításait azonban – de nem a személyét! –, s vele a „csupasz értelem” tanításának egyik, eszkatológikus értelmezését elítélték a Kr. u. 553-ban Konstantinápolyban tartott úgynevezett antiórigénista zsinaton, s ez az elítélés bekerült az egyetemes zsinatok aktáiba:

4.3. *Antiórigénista kánonok*, II. kánon³²

Ha valaki azt mondja, hogy az eljövendő ítélet a testek teljes megsemmisülését jelenti, s hogy a mesés [folyamat] vége a testetlen természet, s hogy az eljövendő világban már semmi sem marad az anyagból, csak a *csupasz értelem*, legyen átok!

Ez az anatóma az apokasztázisról, vagyis a „mindenek helyreállításáról” szól, amikor az elítélt órigenista tanítás szerint megszűnik a testi világ, és az eszes lények mint tiszta, testetlen értelmek szemlélik az Istent. Ezt a tanítást az Egyház elítélte, és Simeon, ha ismerte az anatómákat, bizonyosan ebben is követte az Egyház tanítását. Ámde, strukturálisan, ahogyan a misztikus élményből való visszatérés a lélek testbe költözését modellezi, és az, hogy az élmény után a test börtönébe zárt szent a testben találja meg az alászállott Istent, az Ige megtestesülését modellezi, ugyanúgy a testetlen istenlátás metafizikusan és eszkatológiailag az apokasztázist modellezi. Ez ennek a gondolkodásnak az eredeti struktúrája, amely azonban Simeonnál nincsen jelen a maga teljességében mint metafizikai rendszer, nem is igen lehetne,

³¹ A. Guillaumont, *Les six centuries des "Kephalaiia Gnostica" d'Évagre le Pontique*, *Patrologia Orientalis* 28/1 (134) (Párizs: Brepols, 1958, újranyomva: 2003), 100. o.

³² Az antiórigénista anatómákat egyetlen kézirat őrizte meg: *Cod. historicus gr. 7* foll. 84v-86r a Wiener Nationalbibliothekben. Először Peter Lambeck adta ki őket: *Commentarius de augustissima bibliotheca Caesarea Vindobonensi liber VIII*, Vienne 1679, 435-438. o. Második kiadásuk Kollár Ádám Ferenc kezéből származik (Bécs, 1778, 917 és köv.). A szöveg legutolsó, kritikai kiadása J. Straubnak köszönhető: *Acta Conciliorum Oecumenicorum iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis* IV/1 (Berlin: Walter de Gruyter, 1971), 248-249. o.

hiszen ennek a rendszernek a preegzisztenciára és az apokatasztázisra vonatkozó részét az 553-as antiórigénista zsinat elítélte. Amit Simeon gondolkodása megtart ebből a rendszerből, az a keresztény platonikus (*vulgo*, de teljesen helytelenül: „óri-génista”) spiritualitás és misztika, amelyet viszont az Egyház nemhogy nem ítélt el soha, de amely az ortodox spiritualitás egyik legmélyebb áramlata maradt mind a mai napig. Ez a spiritualitás és misztika kapott új – valljuk be: biztonságosabb, át-gondoltabb, és a teológiai gondolkodás fő sodrába jobban illeszkedő – értelmezést a hészükhaszták részéről a XIV. században anélkül, hogy a gondolati értelmezésen kívül bármi egyebet meg kellett volna változtatni benne. A spiritualitás lényegileg ugyanaz a spiritualitás, az élmény ugyanaz az élmény, és a misztika ugyanaz a fajta intellektuális misztika maradt. S ezért lehet, úgy gondolom, egyaránt ortodox szer-ző Simeon és Palamasz Gergely: mindketten helyesen dicsőítették az Istent, a többi pedig nem számít olyan sokat.

István Perczel

Saint Symeon the New Theologian on the Rôle of Body in the Vision of God

Arguing that the real meaning of orthodoxy is not a set of official dogmas but “correct glorification,” the present study pleads for the possibility of divergent theological concepts within orthodoxy and for the methodology of understanding “Symeon through Symeon” without the projection of our own concept of orthodoxy, identified with the letter of the teaching of the fourteenth-century Hesychasts, into Symeon’s thought. Through philological analysis, this essay shows that, concerning the rôle of the body in the final mystical vision of God, Symeon’s œuvre displays some contradictions. Symeon often quotes St Paul (2Cor 12:2), stating that, in the moment of the vision, the saints do not know whether they are in the body or without the body, because this is impossible to judge. Yet, in Hymn IX, verse 9, Symeon seems to say that in the unifying vision the saint is raptured outside the world with his body, while Nicetas Stethatus, Symeon’s pupil and the editor of his works, adds here a marginal note stating that this doctrine is to be found in another, unspecified work of Symeon. However, a thorough scrutiny into the loci where Symeon speaks about the final rapture seems to reveal that at no other place does he teach such a doctrine. Rather, he adds many times that, according to his own – necessarily speculative – view, in the rapture the saints must be without the body, in a completely immaterial state, and so do they become capable of contemplating the immaterial God. Not only this but also the descriptions of the descent into the body and the corporeal world after the vision are reminiscent of Plotinus’s comparable descriptions of the mystical union of the soul and her subsequent descent into our world. The difference, which is that of a non-Christian Platonist mysticism and a Christian Platonist spirituality, seems to be that another kind of vision is also possible in the body – represented in Symeon’s poetry by the metaphors of the pit, the darkness and the grave of the soul – due to the descent of the Light, that is, Christ, into the darkness, that is, the corporeal world. Finally, on the basis of the above reconstruction, the study argues

that the only locus where Symeon seems to teach a rapture with the body is due to the editorial intervention of Nicetas, this fact also being testified to by the latter's misleading marginal note, and that Symeon's mysticism typically belongs to the intellectualist type of mysticism, being very close to that of Evagrius. Yet, it is to be considered a fully orthodox teaching, among other reasons because it ignores the metaphysical dimension of Evagrius's doctrine, condemned as unorthodox in the sixth century, and lays all its emphasis on spirituality.

.....

GERÉBY GYÖRGY

„Isten különben pusztá fogalom lenne.” A misztika megalapozásának problémája Erik Petersonnál és Palamasz Gergelynél¹

„Isten nem élmény, hanem munka.”

Vidrányi Katalin

A „misztikáról”² azért különösen nehéz beszélni vagy írni, mert fogalmak segítségével kell közvetíteni egy – legalábbis a közkeletű vélemény szerint – mélységesen személyes élményt. A hasonlat távoli, de olyan ez, mintha például a fájdalomról vagy a gyönyörről kívánná valaki értekezni olyanok számára, akik fájdalmat éreznek, vagy gyönyörre vágyanak. Aki fájdalmat érez, annak a fogalmi elemzés sokat már nem tud hozzáadni a tapasztalatához, annak pedig, aki gyönyörre vágyik, a fogalmi ismeret nem helyettesíti a gyönyör megtapasztalását. Másképpen: nagyon sok érdekesség derülhet ki a boldogság fogalmi elemzéséből anélkül, hogy bármikor boldognak tudhattuk volna magunkat.

A „misztikáról” való beszéd tehát hordoz egy különös paradoxont: a tapasztalat elsődlegessége és a tapasztalatról szóló elemzés másodlagos jellege egyfelől könnyen belátható – másfelől ugyanolyan könnyen belátható, hogy „másodlagosnak” tekintett fogalmi elemzés nélkül a pusztá tapasztalat megoszthatatlanná, roppant magányos „privátnyelvi” jelenséggé szűkül.

A misztikáról tehát kell beszélni – de ennek a módja nem lehet az a látszólag könnyen adódó megoldás, hogy „csak el kell mondani egy élményt.” Akarva-akaratlan, egy beszámoló nyelvi és ezáltal fogalmi alakot ölt. Egy beszámolónak szavakat, hasonlatokat, magyarázatokat kell használnia, és ezek között kapcsolatot kell teremtenie. Ettől kezdve viszont a nyelvre, fogalmakra, magyarázatokra érvényes szabályok szerint kell mondanivalóját megformálnia.

Mit látott, hallott, tapasztalt tehát a misztikus? Egyáltalán tapasztalat-e a misztika – vagy esetleg valami más? Ha tapasztalat, akkor annak, amit tapasztalt, mi a jelentése? Mitől „misztikus” egyáltalán a tapasztalat? Egyik kérdés sorjázik a másik után, és gyorsan ott találja magát a kérdező, hogy el kell végeznie a „misztika” *kritikáját*, mert világossá válik, hogy valamilyen értelemben határai, azaz módjai, tartalmi és korlátai vannak egy személyes tapasztalatnak.

Felismerve tehát azt, hogy a misztika akkor is roppant különös tárgy, ha egyfajta

¹ Köszönöm Perczel István értékes megjegyzéseit.

² Itt és a továbbiakban *misztikán* mindig keresztény misztikát értek. Más vallások misztikájával (illetve hogy lehetséges-e egyáltalán misztika más vallásokban, és melyekben) most nem foglalkozom.

vallási univerzálénak szokás tekinteni, először a misztika fogalmáról, utána pedig a fenti fogalmi elemzési program egy példás esetéről kísérek meg beszélni.

A misztika fogalmának kritikájához Erik Peterson (1890–1960) egy 1924-ben (tehát még jóval a katolizálása előtti) írt tanulmányából indulok ki.³ Peterson a korabeli protestáns és katolikus teológiai irodalom áttekintése közben próbál tisztázni bizonyos alapvető kérdéseket a misztikával kapcsolatos fogalmak bonyolult összefüggéseinek elemzésével.

Második lépésként aztán az így nyert belátásokat Palamasz Szent Gergelynek (Grigoriosz Palamasz, 1296–1359), Thesszaloniki érsekének, a bizánci teológia egyik legnagyobb alakjának a misztikát megalapozó teológiájával vetem össze. A Nyugaton csak újabban ismertté váló Gergely maga ugyan nem volt „misztikus” (legalábbis a nyugati misztika értelmében nem volt az, és saját nevében „misztikusként” nem is szólalt meg, miközben szerzetessége során nyilván maga is gyakorolta a hészükhaszta aszkézist): de a már említett értelemben elvégezte azt a munkát, ami a misztika kereteit biztosítja. Gergely alapozta meg teológiailag az ő korában igen nagy tekintélyű és komoly befolyással bíró hészükhaszta (azaz a „csöndességben szemlélődő” – amennyiben eredetileg a *hészükhasztész* remetét, azaz anakhórétát jelentett, s ez az alapjelentése mindmáig) szerzetesek, pontosabban azok sajátos aszkézisének gyakorlatát. Gergely e szerzetesi mozgalom védőjeként keveredett vitába Kalábriai Varlámmal (Barlaam), Akindünosz Gergellyel, Niképhorosz Gregorással, valamint más, szintén bizánci teológusokkal, akik nem tartoztak a hészükhaszták irányzatához, sőt kimondottan ellenségesen álltak azokkal szemben. A főbb eseményeiben 1341 és 1351 között lezajlott vita mára történelem a korabeli bizánci polgárháborúval együtt, de Gergely teológiája, mint látni fogjuk, számos olyan alapvető kérdést dolgozott ki a keresztény misztika általános lehetőségeivel kapcsolatban, amelyek túlléptek a korhoz való kötöttségen.⁴

Mivel azonban e két feladat mindegyike külön-külön is igen mély kérdések részletes tisztázását kívánná meg, amelyeket a terjedelmi és tartalmi korlátok között itt és most nem lehet kielégítő módon elvégezni, a jelen vázlatban csak a prob-

³ Peterson, E., 'Zur Theorie der Mystik.' *Zeitschrift für systematische Theologie* 2 (1924), 146-166. Erik Petersonról, aki a huszadik század egyik legnagyobb teológusa volt (sokak mellett K. Rahner, J. Daniélou és J. Ratzinger volt tisztelője), l.: Nichtweiss, Barbara: *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg i. Br.–Basel–Wien, 1994. Magyarul: Geréby Gy., 'A „párthus nyíllövés.” Erik Peterson Carl Schmitt politikai teológiájáról.' Dénes Iván Zoltán, szerk., *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és esztétikai tanulmányok*. Budapest: Argumentum, 2004, 201-220.

⁴ A vita történetéhez lásd Chrestou bevezetéseit: Chrestou, P. K. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Ἐκδίδονται ἐπιμελείᾳ Παναγιώτου Κ. Κρηστοῦ, Τόμος Β'. Thessalonike: P. K. Chrestou, 1966, 9-42. Id., Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Δ'. Δογματικαὶ πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348-1358. Προλογίζει Π. Κ. Χρηστοῦ, ἐκδίδουν Π. Κ. Χρηστοῦ, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτόγκας. Thessalonike: P. K. Chrestou, 1988, 9-75, valamint Nadal Cañellas bevezetését: Nadal Cañellas, J., *Gregorii Acindyni refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et baarlamitam nunc primum editae curante Juan Nadal Cañellas*, Corpus Christianorum Series Graeca 31, Turnhout: Brepols-Leuven: Leuven University Press 1995.

lémák lényegét tudom felvetni, mindenekelőtt intuitív tartalmuk szempontjából. Palamasz Gergely teológiáját Nyugaton csak az utóbbi ötven évben fedezték fel újra, ami elég erős ellenkezést is kiváltott a római katolikus teológusok körében.⁵ A részletesen argumentált és szövegekkel alátámasztott elemzést egy másik alkalommal kell majd elvégezni.

Első kérdésként tehát azt kell tisztáznunk, hogy mi is a (keresztény) misztika, illetve hogy mi is a misztika teológiai problémája. Mitől lesz valami (de mi is ez a valami? – egy tapasztalat? egy gondolat? egy teológia?) „misztikus”? Közelebbről megvizsgálva a probléma sokkal nehezebbnek bizonyul, mint első látásra gondolnánk, mindenekelőtt a szó rendkívül sokrétű használata, illetve homályos jelentése miatt.

A „misztikus” szó a köznyelvben valamiféle homályos, „spirituális jellegű”, de mindenképpen nehezen megközelíthető, nehezen érthető dolgot jelent, ami az emberi élet fölötti rejtett dolgokkal függ össze. Már fentebb is utaltunk rá, hogy a misztikát legtöbbször a teológia ellentétének tekintik, az „elmélet” és az absztrakció valamiféle alternatívájának, amely nem „elvont”, hanem személyes és tapasztalati. A misztikának a titokra, a beavatottságra, az emberi értelmet meghaladó voltára látszik utalni a szó liturgikus használata is.⁶ Van-e a sokféle jelentésnek közös nevezője, vagy csak egy „családi hasonlóság” típusú kifejezéssel van dolgunk?

A jelentés homályosságát az sem oszlatja igazán, ha a teológiai irodalomra tekintünk, mert a feszesebb értelmezések is nagyon sokféle módon használják a misztika kifejezést. Elsőként nézzük azt a gyakori értelmezést, miszerint a misztika mindenekelőtt a világtól való elfordulást, illetve az istennel való eksztatikus (azaz a világból kilépő, a világ elhagyását megkövetelő) egyesülés tanítását jelentené. Ekkor könnyen belátható, hogy az eksztatikus felemelkedés (amit a neoplatonizmus örökségének szokás tartani) egy, a világtól teljesen idegen isten fogalmát tételezi fel, akihez a világ tagadásán keresztül vezet a személyes út. A világ tagadásával együtt jár a személy teremtettség voltának megtagadása is, hiszen – tehetjük hozzá Peterson kritikájához – ha a misztikus számára a valódi lét az istennel való azonosulás, az egyesülés az istennel, az a személyiségnek az isteniben való feloldódását jelenti. Ez a „feloldódás” azonban végső soron az emberi személyiség megszűnését, következképpen teremtményi létének feladását jelenti. (Ezért van jelentősége annak a megkülönböztetésnek, hogy a misztikus *egyesül*-e istennel, *eggyé válik*-e vele, vagy pedig az isten *közelségében*, a *boldogító istenlátásban* részesül-e, illetve hogy ez *lélekben* vagy *testben* történik-e.) A kritika szerint a misztika ekképpen megtagadja a világot, „elfordul a világtól”, de azon túl elfordul a felebaráttól is, ezáltal a társadalomtól is. Vagyis a világtól való elfordulás a helyes erkölcsi cselekedet szükségességét veti el. Ez az a pont, ahol különösen a német protestáns teológia megtalálja az okot a misztika elvetésére, és úgy tekint a misztikára, mint egy pogány (neoplatonikus)

⁵ Palamasz Szent Gergely műveinek most készül az első magyar fordítása Baán István által. Angolul is csak roppant kevés dolog érhető el (l. a bibliográfiát).

⁶ A Kerubikon himnuszban vagy az eukharisztikus imában.

maradványra.⁷ Ez utóbbit, a misztikának a világból való menekülésként való értelmezését (Platónnál *phüigé*⁸) támasztaná alá az is, hogy a bűn és kegyelem fogalmai helyett a misztika a véges teremtményiség és a végtelen isteni kapcsolatára épít. Bűn és kegyelem teológiai fogalmaival szemben a végesség és végtelenség metafizikai fogalompár, mondja a teológiai kritika. Ez a kontraszt azonban hamis, hívja fel a figyelmet Peterson. Többek között a Római levél alapjaiban kapcsolja össze a test és a bűn fogalmait.⁹ A bűn és a test összekapcsolódása (*hamartia és szarx*) azonban nem azt jelenti, hogy a test maga volna a bűn, hanem azt, hogy a bűn az ember egészét, az ember mivoltát érinti, tehát a bűn az emberi személy metafizikai problémájával is összefügg.

Peterson szerint sokkal inkább az a dualizmus látszik problematikusnak, amely a teremtményi lét bűnösségének és a kegyelemnek a viszonyában nem látja meg a misztika alapstruktúráját. Luthernél az ember bűnös voltának tudata, az Ítélet mélysége egyáltalán nem pusztán „evilági” eredetű. Bűn és a bűnt feloldó kegyelem ugyanolyan transzcendens viszonyra utalnak, mint a véges teremtmény a végtelen istenivel szemben.

Egy másik problémát is fel lehet vetni a misztikával kapcsolatban. Ha a misztika valóban az istennel való egyesülésre törekszik, akkor ez, mint láttuk, a világtól és a közösségtől való elfordulást vonja magával. Ekkor viszont a misztikus egyben a világ történetétől és a történetiség közvetítőitől is elfordul. Magyarul, a misztikusnak zárójelbe kellene tennie az üdvtörténetet és annak középpontját, a megtestesült Igét, hiszen a történeti Krisztus is annak a világnak a része, amelyet a misztikusnak el kell hagynia az istenihez való felemelkedése során. A misztika kritikája itt abból indul ki, hogy az evangéliumok a történeti Krisztus tanítását tartalmazzák, arra hivatkoznak, illetve hogy istenhez, illetve Krisztushoz nem lehetséges közvetlenül kapcsolódni, vagy életükben részt venni (amint azt a misztikus unió megkívánna).

E kritika további érve szerint az istenhez való felemelkedésre vonatkozó tanítás már a megdicsőült Krisztushoz való viszony lehetetlenségén megbukik. A megdicsőült Krisztus létmódjáról ugyanis semmit sem tudhatunk, illetve ha következetesen végig gondoljuk az isteni világ szigorú transzcendenciáját, akkor semmiféle olyan ismeretünk nincsen, és nem is lehet, melyre egy misztikus személyes élménye támaszkodhatna.¹⁰ Istenre (azaz a Szentháromságra) pedig mindez fokozottan igaz.

Peterson ezzel a két kritikával szemben először Pál apostol megtérésére, másrészt pedig Szent István vértanúságára hivatkozik. Pál apostolt éppen nem az evangélium szavai, hanem a megdicsőült Krisztus személyes szólítása térítette meg. Úgy is mondhatnánk, hogy „ha Krisztus a tanítását egyedül az evangéliumok révén hir-

⁷ Peterson, *Zur Theorie* ..., 147. Peterson elsősorban A. Ritschl (1822–1889), A. von Harnack (1851–1930) és W. Herrmann (1846–1922) teológiai álláspontjaira utal.

⁸ Platón, *Theaitétosz* 176b1.

⁹ Róm 7,5; 7,14; 7,25; 8,3. Vö. 1Pét 4,1.

¹⁰ Peterson itt Max Reischle (1858–1905) nézeteire hivatkozik, *Zur Theorie*... 152–153.

dette volna, Saul sohasem vált volna Pál apostollá.”¹¹ István vértanú esetében pedig azt olvassuk, hogy István „látta megnyílni az eget, és az Emberfiát az Isten jobbjára felől állani.”¹² Peterson arra hívja fel a figyelmet, hogy éppen az Újszövetség szerint is lehetséges a megdicsőült Krisztussal találkozni. Arról természetesen nem nyilatkozik Pál apostol, hogy a harmadik égbe „testben-e, vagy testen kívül” ragadtatott-e el,¹³ ennyiben igaza van a misztika kritikájának, de arról egyáltalán nincs szó, hogy ki lenne zárva a kegyelem nem immanens világával való találkozás.

Pál apostol látszólagos „bizonytalanságot” sugalló fordulatanál érdemes megállni egy pillanatra. Csak tétovázásról van szó, vagy utalhat fontos gondolatra is? A misztikával nehezen boldoguló teológia, amely a teremtményi volt szigorú fenntartása, illetve az erkölcsös cselekvés legfőbb ideáljából indul ki, vajon milyen embert tételez? Miféle emberkép áll amögött, ha a kegyelmet csak immanens cselekedetekben engedi felfedezni? Ha ugyanis az ember világa teljesen zárt, amelyben a gondviselés, a kegyelem csak „teremtett kegyelemként” (azaz a világ részeként, annak elemeként) működhet, akkor a misztika nem lehet más, mint a lélek működésének valamiféle eredménye, tehát az érzelmek, az akarat, a megismerési képesség, az érzület pszichológiai jelensége.

Magyarul teológiai értelemben komolyan vehető misztika csak ott lehetséges, ahol az istenivel való találkozás, a kegyelemmel való együttműködés nem a tudás, illetve az akarat szintjén jelenik meg, hanem ahol a természetén túli a lélekkel magával léphet kapcsolatba, és ebben a megfogalmazásban jelentése van a sorrendnek, ugyanis fontos, hogy nem a lélek lép kapcsolatba a természetén túlival, mivel ez a kapcsolat csak a természetén túli kezdeményezésére történhet.¹⁴ (Az előbb szándékosan nem a már-már súlytalan „természetfölötti”, azaz a „misztikussal” többé-kevésbé rokon értelmű kifejezést használom, a tautológiát elkerülendő.) Az Újszövetség szerint azonban a lélek nem csak funkciói szerint felelhet meg az isteni akaratnak. A hit ugyanis az ember lényegéhez tartozik, egészen pontosan a szívéhez: „Mert ha a te száddal vallást teszel az Úr Jézusról, és szívedben hiszed [...] mert szívvel hiszünk az Igazságra, szájjal teszünk pedig vallást az üdvösségre.”¹⁵ Peterson arra mutat rá, hogy az akaratlagos és a racionális nem elsődleges a hit szempontjából. Pál apostol ezt terminológiájával is kifejezi. Nem a „materiális lélek” (*psükkhé*), hanem a sajátosan teológiai jelentőségű *szellem* (*pneuma*) az, ami az istenhez szóló imát imádkozza. „Hasonlatosképpen pedig a szellem (*pneuma*) is segítségére van a mi erőtlenségünknek. Mert azt, amit kérünk kell, amint kellene, nem tudjuk (*ouk oidamen*); de maga a szellem (*pneuma*) esedezik mi érettünk kimondhatatlan

¹¹ ApCsel 26,13. Peterson, *Zur Theorie...*, 153.

¹² ApCsel 7,56

¹³ 2Kor 12,2

¹⁴ Itt a vallási (és nem a tudományos) lélekfogalom részleteit nincs mód tárgyalni. Felteszem, hogy valamilyen formában értelmesen beszélhetünk egyfajta önazonossággal rendelkező értelmes lélekről (ami még nem kötelez el minket valamiféle test-lélek dualizmusra).

¹⁵ Róm 10, 9-10

fohászzkodásokkal.”¹⁶ Az istenhez intézett könyörgés nem *tudás* eredménye, hanem valamiképpen a szellem (*pneuma*) sajátos lényege alapozza meg.

Ebből a problémából mindjárt az is látszik, hogy a misztika sajátosan viszonyul a hit megéléséhez. Vajon a misztika valami más-e, mint a hit? A kritika szerint úgy tűnik, hogy igen. A hithez képest ugyanis a misztika valamiféle többletet látszik tartalmazni: a misztikus többet és jobbat „lát” vagy „tapasztal”, mint az „átlagos” hívő. Peterson azonban világosan látja, hogy hit és misztika között csak akkor lehet határozott különbséget tenni, ha a hitet egyfajta „racionális dogmatikaként” fogjuk fel.¹⁷ E felfogás szerint az hisz, aki elfogadja a világban megjelenő, immanens kinyilatkoztatást, amit képviselhet a tradíció, vagy mondjuk konkrét értelemben az egyházi hivatalosság által képviselt katekézis. Nem arról van szó természetesen, hogy a hagyomány vagy a hittankönyv felesleges volna, vagy egyenesen akadály lenne, hanem arról, amit Pál apostol mondott fentebb, és amihez hozzátehetjük, hogy az új Törvény „a szív hústábláira” van írva.¹⁸ Az új Törvényt a szív és nem a betű hordozza.

Hasonlóan fontos kérdés az, hogy mi az, amit a misztikus érzékel? Ennél a pontnál mind a modern katolikus, mint a protestáns teológia számára súlyos problémaként merül fel a transzcendens tapasztalat lehetősége. A transzcendens tapasztalat lehetősége ugyanis a Nyugat újkori teológiájában elvileg nem áll fenn.¹⁹

Azt már láttuk, hogy a protestantizmus (mind a lutheri, mind a kálvini protestantizmus) teológiája eleve abból indul ki, hogy a Teremtő és a bűnös teremtmény, az ember közötti radikális transzcendenciát csak az Ítélet hidalja majd át. Katolikus közegben a radikális transzcendencia ugyanígy megvan, ha más okból is. Jelesül a késő középkorban lezajlott, úgynevezett *visio beatifica*-vita lezárásaként kialakított dogmatikai álláspont szerint e világban (*in statu viatoris*) nem lehetséges a boldogító istenlátás, a *visio beatifica*.²⁰

Isten jelenlétének tapasztalata azonban több kell, hogy legyen, mint érzület, több, mint a képzelet munkája. Ha a jelenlét tapasztalata nem realitás, akkor valójá-

¹⁶ Róm 8, 26. A Károli-fordításban a „lélek” szót (ami *psüükebé* kellene, hogy legyen a görögben) a ténylegesen ott szereplő „szellem” szóval cseréltem ki (*pneuma*). A magyar biblia-fordítások e terminológiai érzéketlensége sok tévedés forrása.

¹⁷ Peterson, *Zur Theorie...* 156.

¹⁸ 2Kor 3,3.

¹⁹ A transzcendens tapasztalat lehetőségének elenyészése a nyugati teológiában egy hosszú és bonyolult történeti változás eredményeként jön létre. Legyen elég itt a korai patrisztikában még általánosan használt *intellectus* (*núsz*) kognitív pszichológiai jelentőségének részbeni eltűnésére, illetve teljes jelentésváltozására hivatkozni. A részleteket itt nem tudjuk bemutatni. Az érdeklődő olvasót elsőként Perczel István fontos könyvéhez utalnám: Perczel István, *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyasszony Szent János metafizikája és misztikája*. Budapest: Atlantisz, 1999.

²⁰ Részletesebben lásd: Geréby Gy., ‘Hidden Themes in Fourteenth-Century Byzantine and Latin Theological Debates: Monarchianism and Crypto-Dyophysitism,’ Martin Hinterberger and Chris Schabel, eds., *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*, Leuven–Paris–Walpole, MA: Peeters, 2011, 183-211. (= Recherches de théologie et philosophie médiévales, Bibliotheca 11)

ban – kimondva vagy kimondatlanul – egy fikcióval van dolgunk. A misztikus szerint azonban a jelenléttel találkozni több, mint lelki esemény, amennyiben valami olyan külső, reális dolog, olyan valóság, amelynek felismerése egy *szellemi* érzékelési képesség segítségével történik. Ebben a pillanatban azonban felmerül, hogy a misztikus tapasztalata különbözik-e a boldogító istenlátástól, a *visio beatificától*? Ha ugyanis a „misztika” az erények gyakorlásának, megvalósításának kegyelme, illetve kegyelmi adomány – akkor e misztikus állapotnak meg kell előznie a *visio beatificát*.

A misztika lényegének tartott „egyesülés Istennel” tehát ezekben a teológiai környezetekben egyszerűen kizárt, hiszen ha az istenlátást nem tartják lehetségesnek (s mint láttuk, már a megdicsőült Krisztus is túl „távra” került), akkor nyilván nem lehetséges „egyesülés” sem Istennel mindaddig, *amíg ez a földi élet tart*. (Az Ítélet, az *eszkhaton* után természetesen más helyzet következik, de erre most nem térhetünk ki.) A földi életben a kegyelem tehát csak teremtett (immanens) kegyelem lehet. Ha egyáltalán beszélhetünk misztikáról, akkor tulajdonképpen értelemben a transzcendens alapítású szentségi misztika lehetséges csak (amennyiben Krisztus által alapítottnak tételezzük), amelyben viszont az egyház közvetítésével lehet csak részesedni.²¹ Érthető tehát, hogy mivel ez az elérhető „maximum”, minden olyan misztika, amely valamilyen speciális programot fogalmaz meg, azaz a szentségi életen túlra törekszik, eleve problematikussá válik. Normatívvá tehát a misztika definíció szerint nem válhat, azaz nem osztható meg, mert nem mindenki számára lesz elérhető. Kivételessége viszont nehezen lesz értelmezhető. A lehetőségek korlátozottak. Még leginkább különleges kegyelmi ajándékként, *charismaként* lesz beilleszthető a teológiába (a fent már többször említett teremtett kegyelmi rendben), de hogy ez miben áll, az még a teológia számára is rejtély marad.

Az így értelmezett misztika természetesen nem fog tudni mit kezdeni az „istenhez való hasonlatossá válás” patrisztikus kortól jelen levő gondolatával, a *homoiósziszszal*,²² illetve a még merészebben hangzó „megistenüléssel” (*theósziszsz, deificatio*) – amely Kierkegaard „egyidejűség” fogalmának hátterében is megjelenik.²³

Ha a szigorú transzcendencia határvonalán Teremtő és teremtett között nem lehet átlépni, akkor nyilvánvalóan „felemelkedés” sem lehetséges az istenibe, mert ez a határ átlépésének lehetőségét mutatná. Ezen a ponton azonban fontos különbségre kell rámutatnunk. Először is az igaz, hogy egy bizonyos értelemben sem az egyházatyáknak, sem a középkori teológusoknak a nagyegyházi irányt képviselő tagjai nem mondtak volna ellent a fenti reformált teológusi álláspontnak a misztikus felemelkedéssel kapcsolatban. Arról van ugyanis szó, hogy alapvető különbség van a misztikus út irányai között. Az istenit szimbolizáló égbolt a teremtett földi világban élő ember örök célja, de vajon elindulhat-e az ég felé *saját erejéből*? Van-

²¹ Ezért van az, hogy a római katolikus dogmatika tagadja, hogy a misztika valamiféle speciális ajándék, *charisma* lenne.

²² 1Jn 3,2.

²³ Rossum, Joost van, 'Deification in Palamas and Aquinas,' *St Vladimir Theological Quarterly*, 47/3-4 (2003), 365-382.

e olyan út, van-e olyan mód, amelynek segítségével, melyet végigjárva feljuthat a teremtmény égi hazájába? A válasz egyértelmű: nem. Az égbolt csak „felülről” vagy „kívülről” törhető át, azaz az isteni felől.

A kérdésre egyáltalán nem magától értetődő a válasz. Az első nehézség mindjárt ott kezdődik, hogy vajon tényleg az égben van-e az „égi haza”? A mennyei Jeruzsálem ugyanis éppen úgy a földre *száll le* az égből,²⁴ mint ahogy a szentek a *leszálló* Krisztus elé emelkednek köszöntésre az égbe a Második Eljövétel idejében.²⁵

Másodszor, az égi út lehetséges irányainak tekintetében alapvető az a különbség, hogy az út a felemelkedés (az *aszcenzus*) útja-e, vagy pedig a leszállás (a *deszcenzus*) útja. Ennek megfelelően különbözik a két út teológiája is. Az ember saját erejéből képtelen áttörni világának határait. A világ határai lehetőségeinek korlátai vannak, ha tetszik, Platón nyelvén szólva, az anyagban való lét bilincsekbe ver. Platónnál azonban a filozófusnak megvan az a lehetősége, hogy bilincseit valamiképp levetve (hogy miképp, erről hallgat Platón) mégis elinduljon a barlangból a felvilág felé vezető kaptatón. Ez a felemelkedés azonban nem adott a Paradicsomból kiűzetett bibliai ember számára, aki mint teremtmény mindig is különbözni fog Teremtőjétől (és akinek útját a Paradicsomba való visszatérés előtt tüzes kardot forgató kerubok zárják le²⁶). A teremtmény útja egy módon nyílhat meg: ha az isten ezt maga nyitja meg neki. Az Ige megtestesülése, Krisztus test szerint való születése pontosan ezt viszi végbe: megnyitja az ember előtt az istenhez vezető utat. Éppen ezért Krisztus tette, az *alászállás* (*szünkatabasziisz*) az elsődleges eseménye a keresztény misztikának, nem pedig a *felemelkedés*. A kereszténység misztikája tehát *deszcenzus* és nem *aszcenzus* alapú (szemben, mondjuk, egy plótinuszi típusú hellén misztikával, amely pontosan ellenkező módon, az *aszcenzust* tekinti a lélek feladatának, és ekképpen a világból való ki- és felemelkedésének elősegítését).

A misztika eddig felsorolt problémáira érdekes módon Palamasz Szent Gergely-nél (1296–1359) egységes keretbe foglalt válaszokat találhatunk. Itt nem lehet feladatunk az úgynevezett hészükhaszta vita részletes bemutatása, jóllehet Palamasz Gergely teológiai munkái elsősorban ehhez a vitához kötődnek. A hészükhaszta (fentebb már említettük: a „csöndességben” szemlélődő) szerzetesek a 14. század első felének erőteljes aszketikus irányzatát képviselték. Aszketikus gyakorlatuk a folyamatos imádság állapotának elérésére törekedett, és ehhez igen bonyolult, a meditációt elősegítő ülési és légzési technikákat alakított ki.²⁷ Bár a kézikönyvekből úgy tűnik, mintha ez az aszketikus tevékenység váltotta volna ki Kalábriai Varlám (Barlaam) rosszállását, valójában azonban a vita Varlám és Gergely között a negatív

²⁴ Jel 3,12; 21,12.

²⁵ 1Thessz 4,17.

²⁶ Ter 3,24.

²⁷ A hészükhazmus kialakulásával, illetve előtörténetével itt nem kívánok foglalkozni. Az érdeklődő olvasót Dirk Krausmüller nagy vitát kiváltó kiváló cikkéhez utalnám: Krausmüller, D., 'The rise of hesychasm', in: M. Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity*, 5: *Eastern Christianity*, Cambridge: University Press, 2006, 101-126.

teológia értelmezésén robbant ki, és csak később alakult át a hészükhasztákkal kapcsolatos vitává.²⁸ A konfliktust lényegében három zsinat tárgyalta (1341, 1347, 1351). Az 1350-es évekre a teológiai küzdelem elcsitult, és 1368-ban az ortodox egyház Palamasz Gergelyt kanonizálta. A vita lényeges pontjai a mai napig foglalkoztatják a teológusokat.

Összefoglalóan tehát a bizánci vita a „filioque” problémájával kezdődött (ez vezetett a „negatív teológia” szerepéről való vitára), majd a hészükhaszta imádság lehetőségei kapcsán az istenlátás természetéről, a „teremtetlen fény”, illetve a „teremtett fény” teológiai értelmezéséről, illetve az isteni egyszerűségről szóló vitává alakult. Gergely ennek a vitának a során dolgozta ki teológiáját (aminek elsősorban a vitairatokban kifejeződő forma szempontjából van jelentősége – főleg *ad hoc* és ekként kevésbé módszeres írásokról van szó).

A hészükhaszta misztika lehetőségének apológiája során kialakított teológia azonban a Nyugat kereszténysége számára több szempontból is alapvetően problematikusnak bizonyult. 1. A hészükhaszta misztika egyfajta „keresztény jogának” tűnhet (vagy másképp messzalianizmusnak, az isten imával való „befolyásolásának”, mintegy az isteni titkokba való belépés „kikényszerítésének”, esetleg a pelagianizmus egyfajta késői továbbélésének, amely a kegyelmet emberi tevékenységgel kiválthatónak gondolja). 2. A szemlélődés, a kontempláció során látott fény teremtetlen voltának az isteni tevékenységgel (*energeiával*) való azonosítása, ami az isteni lényeg és az energiák megkülönböztetését vonja magával, látszólag az isteni egyszerűséget áldozza fel. 3. A Tábor-hegyi Átváltozás fényének Nyugaton elfogadhatatlan értelmezését adja, amennyiben abban az isteni természet megnyilvánulását látja, és nem pusztán – mint a Nyugat gondolja – az eljövendő dicsőség teremtett előképét. 4. Végül a tökéletesen transzcendens isteni lényeg szemlélhetetlenségének fenntartása – a tevékenység szemlélhetősége mellett – az 1336-ban, XII. Benedek pápa által kibocsátott *Benedictus deus* bulla tanításának mond ellent. Ez utóbbi dogmatikai döntés a XXII. János pápa által kiváltott, fentebb már említett, úgynevezett *visio beatifica*-vitát zárta le (amely 1331 novembere és 1336 januárja között zajlott), és olyan tartalmú episztemológiai, illetve eszkhatólogiai, implicite pedig antropológiai álláspontokat tételez, amelyek Palamasz Gergely (illetve az ő teológiáját jóváhagyó konstantinápolyi zsinatok) teológiájával teljesen ellentétesek. (Megjegyzendő, hogy a viták mind Bizáncban, mind Avignonban belső konfliktusok nyomán alakultak ki, és egymástól függetlenül zajlottak, habár éppen ellentétes álláspontokra jutottak.)

A következőkben megkísérlem összefoglalni Palamasz Gergely azon alapvető gondolatait, amelyek a hészükhaszta misztika lehetőségét alapozzák meg. Gergely már Varlám ellenében azt fogalmazta meg (Ál-Areopagita Dénes nyomán), hogy

²⁸ Sinkewicz, R. E., 'A new interpretation for the first episode in the controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas', *Journal of Theological Studies* 31 (1980), 489-500, valamint: Sinkewicz, R. E., 'The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian,' *Medieval Studies* 44 (1982), 181-242.

az isten nemcsak megismerhetetlen, azaz nemcsak a megismerhetőségen van túl, hanem a tulajdon megismerhetetlenségén is (*hüperagnósztosz*).²⁹ Ez a paradox fogalom arra utal, hogy Isten a tökéletes megismerhetetlenségéből mégis kilép a világ számára, ha megismerhetetlen módon teszi is ezt. Gergely ezzel megválaszolja a következetes negatív teológia legnagyobb problémáját, amely abból fakad, hogy egy tökéletesen transzcendens isten olyan távol kerül a világtól, hogy gondviselésének és kegyelmének jelenléte, a világban megnyilvánuló isteni tevékenysége értelmetlennek válik. Gergely (Ál-Dénes utalását követve) azt mondja, hogy az isten úgy transzcendens, hogy a transzcendenciát átlépi, a megismerhetetlenség korlátait is meghaladja. Ez írja le azt, hogy az isten minden távolsága ellenére valójában jelen van a világban.

Az emberi értelem látja az istennek a világban működő tevékenységét. Ámde hogyan lehet a végtelen, az időn és téren túli, tökéletesen egyszerű istenség jelen a térben és időben véges és összetettségében sokféle teremtettség világban? Gergely itt egy, a patrisztikus kortól valóban jelen lévő teológiai gondolatra hivatkozik. Isten lényege (*uszziája*) és istennek a világban való tevékeny megjelenése (*energeiái*) különböznek egymástól, habár az utóbbiak ugyanannak a teremtetlen isteninek a megnyilvánulásai, amelynek megnyilvánulatlan gyökere az isteni lényeg. Az *energeia* valójában nem más, mint Isten világban való jelenlétének módja. Isten önmagában (ami természetesen a Szentháromságot jelenti) nem megismerhető, hiszen semmiféle teremtettség analógia nem írhatja le. Isten önmagában tökéletesen más, tökéletesen transzcendens. Isten ugyanakkor jelen van az Általa teremtettség világban is, és pedig közvetlenül is, nem pedig csak közvetítőkön (mondjuk teremtettség közvetítőkön, mint például az angyalokon) keresztül. Az isteni lényeg megismerhetetlen (*aperinoétosz pantelész*) marad, ugyanakkor Isten teremtetlen (*aktisztosz*) kegyelmének formájában manifesztálódik a világban, amelyet a megtisztult lélek felfoghat, megnevezhet, és amelyben részesülve „megistenül” (*theószisz*). Fontos észrevenni, hogy Gergely nem egy metafizikai előfeltevésből következtet lényeg és tevékenység különbségére, hanem a Biblia és az üdvtörténet tényéből vezeti le az isteni megnyilvánulás kettősségét.

Isten kinyilatkoztatása maga egy valószínűtlenül különös és isteni tett. Isten ilyen megnyilvánulása, még szimbolikus megnyilvánulásként is (a terminológiát az magyarázza, hogy Gergely az ószövetségben megjelenő isteni tevékenységet szimbolikusnak, az újszövetséget aktuálisnak tartja), a benne rejlő transzcendencia miatt megismerhetetlen marad.³⁰ A kinyilatkoztatásban azonban az ember számára, de az emberi lehetőségeken túlmutató módon megjelenik. Ezért lehetséges az, hogy egyszerre lehet leírni az isteni tevékenységet emberi módon, és marad meg ugyanakkor leírhatatlannak.³¹

²⁹ Ps-Dionysius Areopagita, *Myst. Theol.* I, I. (ed. Heil, G. és Ritter, A.M. vol 2. 141,3.)

³⁰ John Meyendorff (ed.), *The Triads* (New York: Paulist Press, 1983), 121. (<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=102549812>.)

³¹ Meyendorff, *The Triads*... I.iii.4., 32.

A Transzfigurációnál, a Tábor-hegyi Átváltozásnál ez a paradoxon válik kézzelfoghatóvá. Az emberi testet öltött Ige a világon belül nyilvánítja ki isteni természetét. Ezért Krisztus nem egyszerűen egy távoli ígéretet mutat meg az apostoloknak (a Második Eljövétel dicsőségének *előképét*), hanem a teremtetlen isteni természetet a maga valóságában nyilvánítja meg úgy, ahogy a világban megjelenik – és ezek az *isteni tevékenységek*, melyek maguk az isteni realitás.

Az isteni tevékenységek teremtetlen fényének Krisztusban való megjelenése egy másik szempontból is fontos. Teológiai axióma, hogy az ember mint teremtmény nem lehet egyenlő, nem válhat egyenlővé Istennel. A keresztény teológia szempontjából a panteizmus azért utasítandó el, mert valójában blaszfémia. Ezért tagadja Palamasz Gergely azt, hogy az ember az isteni természettel, vagyis lényeggel válhatna eggyé.³² Ha ez mégis lehetséges volna, akkor az isten nem lenne tovább Szentháromság, hanem egy „tízezerhiposztázisú” (*μυριοῦποσztatος*) istenséggé válnék.³³

Mivel ez abszurd, az is abszurd volna, ha az istennek a világban való jelenlétét tagadnánk meg, Gergely arra a patrisztikus eredetű, „istenhez illő” – azaz kifejezhetetlen (*theoprepész*) – teológiai meglátásra jut, hogy meg kell különböztetni az isten lényegtől a tevékenységeit.³⁴

Az isteni tevékenységek isteni jellegének, azaz teremtetlen voltának felismerése egy további szempontból is fontos. Gergely szép paradox megfogalmazásban azt mondja, hogy ha az isteni lényeghez nem tartozik tőle különböző tevékenység (*energeia*), akkor a lényeg önmagában egyáltalán nem lesz valóságos létező, hanem mindössze az ész tétele.³⁵ A nyugati teológiának (Aquinoi Tamástól Karl Barthig és tovább) alapvető problémája marad, hogy az abszolút transzcendens isten világon belüli megnyilvánulásai és megjelenései nem isteniek, hanem „teremtmények” által közvetített jelenlétek (ez a „teremtett kegyelem” problémája). A világ teremtése és az Ige megtestesülése egyedi események maradnak, áthidalhatatlanul hagyva a világ és az isten rettenetes távolságát. Gergely *150 fejezet* című művében próbálja meg szisztematikusan összefoglalni teológiáját, amelyet korábban a vitairatokban meglehetősen rendszertelenül fejtett ki.³⁶ Itt az ismeretelméleti problémákat is igyekszik megválaszolni. Hogyan érzékelhető a teremtetlen fény, ha egyszer transzcendens, isteni természetű? Gergely erre azt válaszolja, hogy nem minden ismeret és tudás származik az érzékekből. Az érzékek jót és rosszat egyaránt közvetíthetnek

³² Szemben számos más teológussal, l. például e kötetben Perczel István tanulmányát Új Teológus Szent Simeonról. Nagyon fontos látni, hogy Gergely teljesen más nézetet képvisel, mint Simeon.

³³ *Gregoras ellen* IV,58. In: Gregoriosz Palamasz, *Συγγράμματα*, ed. P. Chrestou (Thessaloniki, 1962-), vol. IV, 371.

³⁴ Rossum, *Deification*...

³⁵ Saint Gregory Palamas, *The one hundred and fifty chapters*. A Critical Edition, Translation and Study by R. E. Sinkewicz, Toronto 1988, 242. (ch. 136.) „Hé uszia ei mé energeian ekhei diapherusan heautész, anüposztatosz esztai kai dianoiasz monon theóréma.”

³⁶ Palamas, *The one hundred...*, 15-20.

a változó világból. Az örök élet értelmi fényét éppen úgy továbbítják az ember számára, mint a kárhozat sötéttségét. Az emberi értelem azonban több, mint az érzékelés által nyújtott érzetek összessége, illetve az érzeteken alapuló gondolkodás, amennyiben az emberi értelem önálló tevékenységre is képes.

Gergely antropológiájának alapja a Genézis teremtéstörténete, amely értelmezésében az ember központi helyét és méltóságát jelöli ki a teremtésben. Mivel az ember Isten „képére és hasonlatosságára” lett teremtve, ezt a képmási létet teremtettségében őrzi, és bár a bűn megronthatja és elhomályosíthatja ezt a képmást, az nem veszhet el. Az ember a nagy és a kis világ egyesítője, mikro- és makrokozmosz egyszerre. Ennyiben több az angyaloknál is, hiszen test és lélek egysége. Az emberi lélek hármassága azonban nem valamiféle analógia miatt magasabbrendű az angyaloknál (azaz nem a Szentháromság valamiféle lenyomata, a *vestigia trinitatis* miatt, mint Ágostonnál), hanem e hármasság a testi, a lelki és a szellemi megismerésre, azaz a világ teljességének megismerésére való képesség miatt emeli az embert még az angyalok fölé is.³⁷

Az ember központi helyének méltóságánál is fontosabb az embernek az isteni jelenlét érzékelésére irányuló képessége. A teremtetlen fény látásának lehetősége azonban nem az emberi tevékenységen, hanem az isteni kegyelmen múlik. Ez a kegyelem viszont az üdvtörténetben jelenik meg, mindenekelőtt a Megtestesülés titkában. Ennek hangsúlyozását tarthatjuk a misztika palamaszi teológiájában a misztika „krisztológiai korrektívumának.”³⁸

A Megtestesülés ugyanis történeti eseményként metafizikai következményt is magával von, amennyiben megváltoztatja a világot. A Megtestesülés az első alkalom, hogy nemcsak jelképesen, hanem ténylegesen is megjelenik a Fény a világban. A Megtestesülés nélkül a teremtetlen fény nem válna láthatóvá immár nem szimbolikusan, hanem realitásként a megváltás jeléül. A Mennybemenetel után ugyanis a Lélek, melyet Krisztus elküld, az emberi lélekkel egyesülve képessé teszi azt arra, hogy mintegy Krisztus társává válva kövesse őt, és a Benne megjelenő isteni fény boldog szemlélője lehessen. A Lélek viszont *leszállva* tölti el a lelket, azaz a Krisztushoz való felemelkedés előfeltétele a megváltás tette.

Összefoglalva: a misztika Peterson által említett problémái megjelennek és választ kapnak Palamasz Szent Gergely teológiájában. A misztika a Krisztusba történő beavatást jelenti, ekképpen kegyelmi jellegű, de egészen konkrét tapasztalati értelemben. Palamasz misztikájában azonban nem a világtól való elfordulásról van szó. A palamaszi misztika maga a keresztténnyé válás értelme, a „régiből” való elfordulás az „új ember”, a megváltott ember felé. Nem „a világot” tagadja Gergely, hanem a romlás világát egy megváltott világ nevében. Ezért nincsen szó sem a világból való menekülésről, sem a személy-lét megtagadásáról, hiszen éppen a megváltott személy lesz az, aki Krisztusban és Krisztus által a teremtetlen fény látá-

³⁷ Palamas, *The one hundred...*, 38; 63.

³⁸ Palamas, *The one hundred...*, 40 és *Triads* 2, 3, 28-30.

sára képessé válik. Éppen ezért sürgőssé válik az „istenséggel való egybeolvadásról” beszélni. A Lélek Gergely szerint is megjelenik az emberi lélekben, és képessé teszi azt a kegyelem által (vagyis nem a lélek önereje által) a teremtetlen világosságban való szellemi részvételre, azonban az ember nem válik ezáltal teremtetlenné. Ez az a pont, ahol a misztikus tapasztalat valóban tapasztalattá válhat, amennyiben az érzékelést a Lélek jelenléte alkalmassá teszi a természetfölötti befogadására.

Mivel a beavatás, a misztika Krisztus révén történik, ezért a misztikusnak nem kell elfordulnia felebarátjaitól vagy a társadalomtól sem, hiszen Krisztus testének részeként éppen az egyház tagjává válik. A misztika alapja tehát éppen Krisztus, akinek „létmódjáról” a Lélek segítségével nyer ismeretet a megvilágosított emberi lélek. Ekképpen a palamaszi misztika „történeti” is, hiszen a Megváltás eseménye által lép át az Ószövetség szimbolikus isteni tevékenységének világából a ténylegesen manifesztálódó isteni tevékenység világába. A palamaszi értelemben vett misztikából kétségtelenül elvész a misztika borzongató különössége, a misztikus „kiválasztottsága”, viszont megnyerhető vele a kereszténység értelmének titokzatos tartalma.

György Geréby

The Problem of the Foundation of Mysticism in Erik Peterson and St. Gregory of Palamas

Erik Peterson in his seminal article of 1924 analysed the concept of mysticism in contemporary Reformed and Catholic theology (reviewing the works of A. Ritschl, M. Reischle, A. Poulain SJ, A. Saudreau OCarm, and R. Garrigou-Lagrange OP). He called attention to the false juxtaposition of the co-ordinated concepts of sin and redemption against the finite-infinite opposition, the latter of which presumably characterises mysticism in contrast to the former which is Luther's theology. Again, he points out that it is problematic to speak about mysticism as an "escape" from the world (thereby an escape from society and moral actions), or a union with God, since it does imply the real presence of the divine. Peterson shows that the presumably impossible concept of the union with God (another tenet of mysticism) follows from such theologies that would maintain a strict transcendence of not only God but also of the resurrected Christ.

In the other part of the essay I try to argue that the theology of St. Gregory of Palamas gives an exemplary case for mysticism as implied by Peterson's analysis. The uncreated light (the energies of God) offers an immanent, and real possibility for the encounter with the divine, while it is based on a descent of Christ (and not an ascent of the soul). In this sense the mysticism of Palamas is neither ahistorical (since it is tied to the Incarnation, even if the energies had been present in a symbolic way throughout the history of salvation), nor is it contrasted to faith or grace, since faith and grace are intimately tied to the indwelling of the Spirit, that is, to the divinisation (theosis) of the human being.

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

A megismerés funkciója a hermetikus misztériumban

Írásomban a hermetikus tudás-koncepció olyan vázlatát kívánom adni, amely lehetővé teszi, hogy később részletesen dolgozzam ki a hermetikus megismerés-elméletet. Ez azon mentális képességek elemzésén alapul, amelyek lehetővé teszik, hogy a beavatandó egy hosszú, módszeresen végigjárt spirituális út végén elérje a tökéletes tudást, a gnóvizist. Egyelőre mindezt csak vázolni tudom, de remélem, hogy írásom előrevetíti azon szempontokat, amelyek alapján a részletes vizsgálatok később elvégezhetők lesznek.

A következőkben az a célom, hogy leírjam azon kognitív képességek struktúráját és antropológiai helyüket – vagyis az emberi lélek egyes funkcióihoz való viszonyukat – amelyek a hermetikus gnóvizis szempontjából nélkülözhetetlenek. Látni fogjuk, hogy ez a fogalmi rendszer teszi majd érthetővé a hermetikus *misztérium* mibenlétét is. Jogosan vethető fel az a kérdés, hogy módszertani szempontból elégséges-e a hermetikus misztérium fogalmának megértéséhez pusztán a vonatkozó szövegekben megtalálható egyes terminusok vizsgálatát elvégezni. Kérdéses, hogy milyen mélyen tudjuk megragadni a problémát, ha kutatásainkat pusztán a *logosz* vagy a *núsiz* fogalmának értelmezésére összpontosítjuk. Bár én most ezt az eljárást fogom követni, közben remélhetőleg sikerül vázolnom azt a szélesebb keretet (itt konkrétan egy hermetikus lélektan kidolgozásának lehetőségére gondolok), amelyen belül a fogalmi elemzés valóban gyümölcsöző lehet.

A hermetikus szövegek az emberi megismerést hosszú folyamatként írják le. A kérdés az, hogy e folyamat állomásait hogyan jellemezhetjük, és hogy az egyes állomások hogyan, a lélek mely képességének 'mozgósításával' valósulnak meg? A következőkben amellet fogok érvelni, hogy létezik egy olyan képesség – a *núsiz* által elérhető kognitív készség –, amely az ember számára lehetővé teszi az isteni természet megismerését, sőt, az ahhoz való hasonulást is.

A kérdés részletes megválaszolásához két szöveget szeretnék bemutatni, amelyek egymástól bizonyíthatóan nem függetlenek. Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy a latin nyelven fennmaradt hermetikus Asclepius című dialógusnak egy, a mi szempontunkból jelentős része fennmaradt görögül is, így a teljes dialógus egy részét össze tudjuk vetni a (feltételezhetően) eredeti görög szöveggel.¹

¹ A következőkben idézett és hivatkozott szövegeknek a következő kiadásait használtam: *Corpus Hermeticum* I-IV. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris 1946-1954. K. Preisendanz (ed.): *Papyri Graecae Magicae*. Zweite Auflage, hrsg. Albert Henrichs, Stuttgart: 1973.

Mivel a varázspapiruszon megőrződött görög változat azt sugallja, hogy az ember kognitív képességei határozottan leírhatóak egy hierarchikus rend szerint, érdemes közelebbről is szemügyre vennünk a kérdéses szöveghelyet, ahol a szerző köszönetet mond Istennek azért, mert képes lett a megismerésre:² χάριν σοι οἶδαμεν. χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν· νοῦν μὲν, ἵνα σε νοήσωμεν, λόγον δέ, ἵνα σε ἐπικαλέσωμεν, γνῶσιν, ἵνα σε ἐπιγνώσωμεν.

Az *Asclepius*ban olvasható latin szöveg így hangzik: *Gratias tibi (ti. agimus), exsuperantissime; tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti, nomen sanctum et honorandum, nomen unum, quo solus deus est benedicendus religione paterna, quoniam omnibus paternam pietatem et religionem et amorem et, quaecumque est dulcior efficacia, praebere dignaris condonans nos sensu, ratione, intelegentia: sensu, ut te cognoverimus, ratione, ut te suspicionibus indagemus; cognitione, ut te cognoscentes gaudeamus.*³

A két szövegváltozat összevetése felvet bizonyos fontos filológiai problémákat (mi a két forrás egymáshoz való viszonya, mennyiben változtatható a latin fordító a görög szövegen, a varázspapiruszon olvasható változat eltérhetett-e a feltételezhető eredeti verziótól), amelyekre most nem tudunk kitérni; nehezen eldönthető kérdés, hogy mindez mennyiben befolyásolja azt a választ, amit a kérdéses terminológiai vizsgálatok nyújthatnak.⁴ Az idézett példák meggyőzően bizonyítják, hogy e kérdésekre pozitív választ kell adnunk, vagyis az ismeret-koncepció szövegeinkben megfogalmazott rendszere rekonstruálható.

A görög szöveg három intellektuális képességet ír le, és határoz meg *egyértelműen*: νοῦς, λόγος, γνῶσις: a νοῦς a megismerés végső fázisát – az Isten-ismeretet – jelenti, amelynek következménye az, hogy az ember boldogan mond köszönetet Istennek, aki feltárulkozott előtte. Ahogyan látni fogjuk, a CH X. egy párhuzamos helye hasonló antropológiai struktúrát ír le, mégpedig ugyanezt az ismeretelméleti célt hangsúlyozva: az embernek azért kell ismernie önmagát (lelki és intellektuális képességeit), hogy ezáltal elérhesse az értelem végső célját: Isten megismerését. Fontos szempont – és erre külön szeretném felhívni a figyelmet –, hogy a latin szöveg ezt az Isten-ismeretet egy emelkedett hálaadással köti össze. Ez arra utal, hogy a megismerés végső fázisa olyan állapot, amelyben a beavatott csak Isten segítségével maradhat meg. A hermetikus tudás így nem pusztán egy intellektuális tevékenységet jelent, hanem az emberi élet olyan kiteljesedését, ami egyszersmind azzal jár, hogy az ember teljes lényében megváltozik, és abban a szeretetben akar maradni, amit Isten ismeretének köszönhet.⁵ A másik érdekes pont, hogy a latin

² A párhuzamot Reitzenstein fedezte fel: R. Reitzenstein: „Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius,” *Archiv für Religionswissenschaft* 7, 1904, 393 skk. Én a PGM (*Papyri Graecae Magicae*) által közölt szövegváltozatot idézem: PGM III., 591 skk.

³ *Asclepius Latinus* 41. Corpus Hermeticum, Tome II., 353 skk.

⁴ A kérdéses ima három forrásban érhető el számunkra: az említett latin és görög változaton kívül a Nag Hammadi-corporusban is megtalálható. Vö. D. N. Wigtil: *An Incorrect Apocalyptic. The Hermetic 'Asclepius' as an Improvement on the Greek Original.* ANRW II.17.4. 2282-2297.

⁵ Vö. G. Filoramo: „The Transformation of the Inner Self in Gnostic and Hermetic Texts,” in: J. Ass-

fordító a görög *núsx* terminust (ez a görög hermetikus szövegek talán legjobban körülhatárolható és értelmezhető *terminus technicus*) a latin *sensus* szóval adja vissza. Kérdéses, hogy a szóválasztásnak ez esetben jelentőséget kell-e tulajdonítanunk, vagyis fel kell-e tételeznünk azt, hogy a fordító ez esetben tudatosan járt el. Vajon a *sensus*-szal azt akarta kifejezni, hogy az embernek megvan az a képessége (épp olyan intellektuális képesség, amelyről az eddigiekben is beszéltünk), amely mintegy potenciálisan lehetővé teszi azt, hogy a beavatandó megindulhasson az Isten megismerése felé vezető úton? Ha a fordító szándékosan választotta ezt a terminust (és egy később idézendő szöveghely miatt hajlok arra, hogy ezt feltételezzem), akkor nagyon finom distinkciót akart tenni az intellektuális megismerés képessége (*sensus*) és annak alkalmazása között. (Ez utóbbit már a *ratio* fejezi ki, amit a latin szöveg később az *indago* igével ír körül még szemléletesebben.) Ezt a lehetőséget támasztják alá a görög dialógusok azon passzusai, amelyek ugyancsak arra utalnak, hogy a szerzők nem véletlenszerű szóhasználat segítségével írják le a lélek részeit és az azoknak megfelelő megismerési struktúrát; továbbá annak hangsúlyozása, hogy a megismerés folyamata azt jelenti, hogy az ember működésbe tud hozni bizonyos intellektuális képességeket.⁶

Az eddigiekben azt mutattam be, hogy a *gnósxiszt* mint az illuminatív, noétikus megismerés fogalmát – ami a hermetikus misztérium kulcsa – milyen előfeltételek szabják meg. Ezután azt szeretném vázolni – és azt gondolom, ez az a megközelítés, ami új aspektusokat tárhat fel –, hogy ez az intuitív képesség hogyan kapcsolódik ahhoz a hermetikus lélektanhoz, amely a traktátusokból határozottan feltárható és rekonstruálható. A kérdés az, hogy e szövegek szerint hogyan épül fel az emberi lélek, és az egyes lelki diszpozícióknak milyen intellektuális képességek felelnek meg, továbbá, hogy hogyan lehet ezt a lélektani elméletet mozgósítani a diszkurzív és nem-diszkurzív tudás fokozatainak elsajátítása során?

A következőkben arra szeretnék rámutatni, hogy a lélek intellektuális képességeinek – a diszkurzív tudásnak – és a tanulás folyamatának milyen nagy jelentősége van a *gnósxiszt* elérésében; vagyis hogy miért jelentős az emberi *logoszt* szerepe a hermészi út megtétele során.

Ha az eddigieket egy olyan külső keretben próbáljuk meg elhelyezni, amelyre a traktátusok csak utalnak – nevezetesen hogy a szövegeket létező közösségek használták kultikus célok érdekében –, akkor interpretációnk szempontjából a hermetikus dialógusokban olvasható utalások és az egyéb szövegekben fellelhető lehetséges párhuzamok (ún. Mithras-liturgia, varázspapiruszok, káldeus orákulumok) jelentősége megnő, mivel arra mutatnak, hogy bizonyos kultikus cselekmények segítik a lélek említett képességeinek mozgósítását, ezáltal pedig annak Istenhez való felemelkedését. Úgy tűnik, hogy a kérdéses terminológiai vizsgálatok nem csak

mann–G. G. Strousma (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden 1999, 137–149.

⁶ A görög és latin szövegek adta terminológiai problémát egyszer már volt alkalmam felvetni, l. Hamvas E., „Az ember kettős természete az 'Asclepius'-ban,” *Passim*, 2003 5/1, 48–56. Akkori meglátásommal ellentétben most úgy látom, hogy a két textus között lévő ellentmondás csak látszólagos.

esetleges feltevésekhez fognak vezetni, hanem valós haszonnal kecsegtetnek. Ha az eddigieket a CH X. 13-18 fényében vizsgáljuk meg, látni fogjuk, hogy az említett intellektuális képességek hogyan kapcsolódnak a lélek egyes diszpozícióihoz, vagyis, hogy a megismerőképesség melyik funkciója a léleknek melyik képességéhez kapcsolható.⁷ Ez tovább árnyalja az eddig vázolt struktúrát. A hermetikus lélektan szemléltetéséhez azért választom éppen ezt a szöveget, mert itt a lélek struktúrájának igen szemléletes leírása olvasható:⁸

ψυχή δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον· ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχή ἐν τῷ πνεύματι· ἀδύνατον γὰρ τὸν νοῦν ἐν γήινῳ σώματι γυμνὸν αὐτὸν καθ’ ἑαυτὸν ἐδράσαι. ἔλαβεν οὖν ὥσπερ περιβόλαιον τὴν ψυχὴν, ἡ δὲ ψυχή καὶ αὕτῃ θεία τις οὐσα καθάπερ ὑπηρέτη τῷ πνεύματι χρῆται· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ζῶον διοικεῖ.⁹

A CH XII. 13-14-ben a *logosz* kapcsán egy első látásra némileg különös megállapítást olvashatunk, amely az említett terminus egy másik aspektusát tárja fel:

ὁ γὰρ μακάριος θεὸς Ἀγαθὸς Δαίμων ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ, τὸν οὖν θεὸν τούτων πατέρα, ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ σῶμα δὲ τῆς ιδέας, ἡ δὲ ιδέα τῆς ψυχῆς.

Úgy tűnik, a szerző itt egyértelműen arra utal, hogy a *logosz* és a *núsx* Isten megismerése szempontjából egymással igen szoros kapcsolatban van, hiszen mindkét képesség Isten ajándéka. Ahogy a dialógus korábbi részeiből kiderül, a *logosz* szerepe nagyon fontos: az értelmes beszéd olyan képességeként jelenik meg, amely csak az emberben van meg, és a halhatatlanság egyik kulcsa:¹⁰

Κακεῖνο δὲ ὄρα, ὦ τέκνον, ὅτι δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεὸς ἐχαρίσατο τὸν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον, ἰσότημα τῇ ἀθανασίᾳ. τούτοις δὲ εἴ τις χρήσαιτο εἰς ἃ δεῖ, οὐδὲν τῶν ἀθανάτων διοίσει.

Végül Hermész megjegyzi, hogy ha az ember mindezt észben tartja, akkor a testéből való eltávoztása után a boldog istenek karába fog jutni. Ez a kijelentés – a *corpus* első, *Poimandres* címen ismert darabjához hasonlóan – csak az anyagi testen kívül

.....
⁷ Azt, hogy ez egy általánosabb, elterjedtebb hermetikus nézet, egyéb szöveghelyek is alátámasztják, azonban ezeket most nem tudjuk kimerítően számba venni (pl. CH XI 4, XII. 13-14).

⁸ A hermetikus antropológiához I. A.-J. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, Paris: 1981, 125-152.

⁹ Vö. Iamblichos, *De anima* 37, ahol arról a lehetőségről van szó, hogy a lélek nem értelmes részei is – az értelemről különválva – túlélhetik a halált, és visszatérhetnek a kozmoszba.

¹⁰ L. még CH XII. 12. Vö. G. van Moorsel: *The Mysteries of Hermes Trismegistus*, Utrecht 1955, 101.

elérhető állapotként jellemzi a megistenülést, ami a gnózis eredményeképpen valósulhat meg.¹¹

Máshol ellenben (CH IV. 4.) a *logosz* emberei egyértelműen azok, akik a megismerésben nem jutottak el a legmagasabb Isten-ismeretre, mivel nem hallgatták meg az isteni üzenetet, és nem merítkeztek meg az értelemben:

ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι. ὅσοι δὲ ἤμαρτον τοῦ κηρύγματος, οὗτοι μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες, ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γεγόνασιν καὶ ὑπὸ τίνων.

A szövegben a *logosz* mint a diszkurzív gondolkodás képessége, ész jelenik meg, miközben a dialógus végig a *logosz* és *núsx* megkülönböztetésére épül, a *núsx*nak juttatva azt a spirituális szerepet, amely az ember természetének megváltozásához kell. Ez a szöveg egyértelműen *logosz* és *núsx* éles megkülönböztetésére és a segítségükkel elérhető tudás minőségi különbségére utal.

E néhány eltérés ellenére is látható, hogy a hermetikus szövegekben a *logosz* és a *núsx* olyan intellektuális képességeket jelölnek, amelyek szorosan egymáshoz kapcsolódnak, és amelyek tárgya, irányultsága meghatározható. A CH X. fentebb idézett szöveghelye az intellektuális képességeket a lélek különböző részeihez köti. Mindez egy egyszerű sémával így írható le:

núsx – gnószisz

logosz – diszkurzív megismerés/beszéd

pszükbé – az intellektuális képességek hordozója

pneuma – vitális princípium

A kognitív képességek – amint a lelki hordozóik is – e leírás szerint egymásra épülnek, és a beavatandónak a tudás különböző fokozatait végig kell járnia, mivel a *gnószisz* nem érhető el a diszkurzív képességek kiművelése nélkül. A *logoszt* esetenként mint észt (a diszkurzív megismerés eszközét), esetenként mint a beszéd képességét jellemezhetjük: olyan mentális funkció ez, amely szükséges, de nem elégséges feltétele annak, hogy az illuminatív megértés elérhető legyen. A *logosznak* ilyen használata részben tér el azoktól a szöveghelyektől, ahol nem emberi mentális képességre, hanem isteni hiposztázisra vonatkozik, mivel a diszkurzív megismerés képessége itt éppen az isteni *logosz* jelenlététől függ.¹²

Talán feltűnő, hogy eddigi vizsgálódásainkban még nem esett szó a *müsztérion*

¹¹ Vö. CH I. 24-26, ahol a szerző részletesen leírja, hogyan emelkedik égbe a lélek. A hasonlóságok hangsúlyozása mellett ugyanakkor ki kell emelni, hogy alapvető különbség van egyes hermetikus szövegekben a tekintetben, hogy az emberi állapot megváltozása már a test halála előtt, a földi életben (pl. CH XIII.), vagy csak a halál után érhető-e el (pl. CH I.).

¹² CH I. 6.

fogalmáról. Ez meglepő lehet, de nem véletlen: a hermetikus misztérium ugyanis azt az állapotot jelenti, amelyet a beavatott a lelki képességekkel együttjáró intellektuális képességek kiművelése – vagyis egy hosszú folyamat – végén elért. A megismerés szerkezetének és természetének feltárása éppen ezért a *müsztérion* fogalmának megértéséhez vezet. Azon kevés szöveghelyek egyikén, ahol a terminus előfordul, ezt olvashatjuk:

Tehát amennyire képes vagy rá, király – és te mindenre képes vagy –, őrizd meg a tanítást magyarázat nélkül, hogy ekkora misztérium ne jusson a görögök birtokába, nehogy az ő hetyke, fecsegő és ékeskedő beszéde terméketlenné tegye ezt a szent, hatalmas és kifejezésében erős nyelvet. Ugyanis a hellének nyelve csak üres bizonyításokra elegendő, és a görögök bölcselkedése nem más, mint játék a szavakkal. Mi azonban nem pusztá szavakat használunk, hanem olyan kifejezéseket, amelyek képesek hatni.¹³

A *müsztérion* itt egyértelműen olyan titoknak mutatkozik, amely a magyarázatra nem szoruló tanításban rejtőzik. Olyan tudás, amelyet a diszkurzív ismeret (erre utal a görög nyelvben gyökerező filozófia elutasítása, hiszen a görögök nyelve csak üres bizonyításokra alkalmas), nem képes feltárni, sőt a magyarázat (*herméneia*) egyenesen megfoszt a szavak eredendő erejétől és értelmétől. A görög nyelv dialektikus alkalmazására vonatkozó kritikát itt mindenképpen komolyan kell vennünk, hisz egyértelműen beleillik abba a keretbe, melyben a szerzők világosan megkülönböztetik a diszkurzív és intuitív ismeretet. A nyelvnek erre az erejére utal az V. traktátus is, ahol Hermész arra hívja fel Tat figyelmét, hogy az, aki ismeri Isten nevét, nem lesz avatatlan (καὶ τόνδε σοὶ τὸν λόγον διεξελεύσομαι, ὅπως μὴ ἀμύητος ᾖς τοῦ κρείττονος θεοῦ ὀνόματος).¹⁴ Amennyire tudom, a kommentárok a két szöveghelyet nem hozták még párhuzamba egymással, pedig úgy tűnik, lényegében ugyanarról van szó: a nyelv olyan erőt birtokol, amely használóját az isteni titokba avatja be.

Hogy a misztérium elsajátítása a *nύσση* segítségével miként történik, olyan szövegeken mutatható be, mint CH XIII. vagy a NH-*corpus*ból ismert hermetikus traktátus.¹⁵

Ennek részletes bemutatására azonban itt nincs lehetőségem.¹⁶ Céлом mindedig az volt, hogy kijelöljem azokat a terminológiai kérdéseket, amelyek e részletes vizsgálatokat megalapozhatják. Annyit azonban érdemes kiemelni, hogy az említett traktátusok alapján e folyamat vége egy olyan reveláció, amelynek során a beavatott az isteni szférába emelkedik, ahol istenné (CH XI. szerint például Aiónná) válik.

¹³ CH XVI. 2.

¹⁴ CH V. 1.

¹⁵ A kérdéshez l. J. P. Södergard: *The Hermetic Piety of the Mind. A Semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos*, Stockholm 2003.

¹⁶ Vö. Reitzenstein, Richard: *Die hellenistischen Mysterien-Religionen*, Leipzig: 1927³, 284-333.

A misztérium végső eredménye tehát egy olyan átalakulás, amely a beavatott teljes lényét érinti. A CH XIII. igen képletesen írja le ennek az átváltozásnak a jellegét, s nagyon jellemző, hogy a misztérium elérésének kapujában álló beavatandó (Tat) még nem is érti, mi történik Hermésszel, aki a következőképpen írja le átalakulását:

Mit mondjak, gyermekem? Nem mondhatok mást, csak a következőket: Láttam önmagamban egy Isten kegyelméből származó, nem-anyagi képet, kiléptem egy halhatatlan testbe, és már nem az vagyok, aki korábban voltam, mert újjászülettem az Értelmben. Ezt a dolgot nem lehet tanítani, nem látható abban az anyagi formában, amelyben a dolgok itt megjelennek. Már nincs semmi dolgom korábbi, összetett alakommal. Többé nincs színem, nem vagyok érinthető vagy megmérhető, elidegenedtem mindettől. Most szemeiddel látsz engem, gyermekem, de hogy valójában ki <vagyok, azt nem> érted, ha érzékeiddel szemlélsz. Testi szemekkel engem nem láthatsz, gyermekem.¹⁷

A beavatás későbbi fokain Hermész instrukciókat ad Tatnak arra vonatkozóan, hogy hogyan kell elidegenítenie önmaga isteni – eredendő vagy szubsztanciális – valóságát attól a testi világtól, amely gátat szab az értelem tökéletes működésének. A X. dialógusban a megistenülés mint az ember teljes átalakulása és lényegivé válása jelenik meg; olyan állapot, melynek az ember számára szubsztanciális jelentősége van.¹⁸

Tanulmányomban azt vizsgáltam, hogy az ember lelki és mentális képességeinek elemzése hogyan mutatja be azt az utat, amelyet a beavatandónak végig kell járnia, hogy azután új emberként vagy megistenültként élhesse át emberi állapotának gyökeres megváltozását. Úgy tűnik azonban, hogy ez a változás nem teljesen idegen az ember földi állapotától, hisz ehhez ‘csak’ azokat a képességeket (*logosz*, *núsza*) kell megfelelően alkalmaznia, melyek valamilyen módon Isten ajándékaként eredendően adottak számára.

Az eddigiekhez még egy megjegyzés kínálkozik: a hermetikus szövegekkel kapcsolatban – bizonyítékok hiányában – nem tudjuk eldönteni, hogy kultikus cselekmények hozzájárultak-e a szellemi beavatás és belső átalakulás folyamatához. Ugyanakkor – Giacomo Filoramóval szólva (Iraeneus 21, 4-re alapozva)¹⁹ – a gnóosztikus és hermetikus tradíció olyan anti-ritualisztikus hagyományt követ, amely tudatosan kerüli el, hogy a láthatatlan Istennek látható és romlandó áldozatokat mutassanak be. Ehelyett az átalakulás spirituális folyamat, amelynek állomásait a hermetikus szövegek esetében a fentebb vázolt tanulási stádiumok jelentik.

A hermetikus misztérium fentebbi jellemzését természetesen jóval több szöveghely bemutatásával, illetve a metaforikus nyelvhasználat elemzésével mélyíthet-

¹⁷ CH XIII. 3.

¹⁸ Vö. CH X. 7.

¹⁹ G. Filoramo: „The Transformation of the Inner Self in Gnostic and Hermetic Texts,” (l. 5. jegyzet) 140.

nénk el. Egyelőre csak az volt a célom, hogy olyan problémákat vessek fel, melyek kijelölik azokat az elemzési irányokat, amelyeket a továbbiakban követni érdemes.

Endre Ádám Hamvas

The Function of Cognition and the Concept of Mysterion in the Hermetic Literature

In Hermetic texts, the process of gaining knowledge is described as a long spiritual way that has definite stations. The full gamut of knowledge about god, the universe, and about a human being's existence in it, can be reached only with the aid of certain psychical faculties.

In this paper my aim is to describe the structure of the mental dispositions and of those cognitive faculties that are essential for the process of arriving at the final stage of knowledge, gnosis. One of the main features of these mental faculties is their association with a particular disposition of the human soul.

I sketch out a system of concepts that renders the nature of Hermetic gnosis more intelligible, as concerns the concept of gnosis in the Corpus Hermeticum.

My main conclusion is that in anthropology, the authors of these texts apply concepts (e.g. logos, nous) which go back to Greek philosophical terminology – that is, that there is a more ancient basis of the system of Hermetic psychology which can be detected in the texts I studied.

BUGÁR M. ISTVÁN

Basilides Aristotelicus: Misztikus teológia mitikus köntösben¹

Basileidés talán a legkülönösebb teremtmény a gnóosztikus dzsungelben: vonásai egyszerre szokatlanok és rendkívül egyediek. Annyiban természetesen ő is tipikus alakja e tropikus flórának, hogy szinte lehetetlen a személyéhez fűzött egymásba gabalyodó hagyományokat szétválasztani, az egy tőhöz tartozó indákat és ágakat végigkövetni, sőt egyáltalán megmondani, hogy hány egyed áll is előttünk tulajdonképpen. E különös alak mindig is sokak fantáziáját megmozgatta. Éppúgy tulajdonítottak neki meghatározó szerepet a keresztény teológia fejlődésében,² mint az újplatonizmus születésében,³ tekintették a buddhizmus első nyugati közvetítőjének,⁴ Eckhart és Jakob Böhme elődjének,⁵ vagy – a közelebbi múltra gondolva –, éppúgy ihlette Jungot,⁶ mint ahogyan másokat Sartre-ra⁷ vagy legutóbbi monográfusát Nietzsche és Heideggerre emlékeztette.⁸ Miért ne jutna hát neki hely a misztika történetében is? És valóban, a gnózis egyik legnagyobb szaktekintélye, G. Quispel misztikusként jellemezte szerzőnket.⁹

¹ A tanulmány az OTKA K81278 pályázatának támogatásával készült, a KRE BTK Szabadbölcsezet Tanszéke és az OTKA Patrisztikus antropológia programja által rendezett *Misztika és antropológia az antik és középkori keresztény hagyományban* c. konferencián hangzott el 2011. május 20-án.

² R. M. Grant, *Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne*, *Revue des études Augustiniennes* 25 (1979), 201-216.

³ M. Jufresa, *Basilides, a Path to Plotinus*, *Vigiliae Christianae* 35 (1981), 1-15.

⁴ J. Kennedy, *Buddhist Gnosticism, the System of Basilides*, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1902) 377-411; Arthur Versluis, *Basilides and the Political Implications of Negative Theology*, *Studies in Spirituality* 19 (2009), 16-19; 22 (a hasonlóság állítása, nem hatása; e cikk a pozitív tudományosságtól messzire kalandozó, nagyon „spirituális”, „politikailag korrekt” és apologetikus írás); vö. még Edward Conze, *Buddhism and Gnosis, Further Buddhist Studies*, London 1975, 15-32 idézi Versluis 163; a hasonlóságokat felszínesebbnek tartja G. Quispel, *L'homme gnostique (La doctrine de Basilide)*, *Eranos* 16 (1948), 89-139 ff.; angolul: *The Gnostic Man: The Doctrine of Basilides*, in Joseph Campbell, ed., *The Mystic Vision: Papers from the Eranos Yearbooks* London: Routledge 1969, 210-246; repr. in *Gnostic Studies*, Istanbul: Ned. Hist.-Arch. Inst. 1974-5, I: 103-133 [hivatkozások erre a kiadásra], kül. 103; 113. o.

⁵ Versluis, i.m., 21.

⁶ Carl Gustav Jung, *Septem Sermones ad Mortuos* [magánkiadás, 1917].

⁷ Raoul Mortley, *From Word to Silence II. The Way of Negation, Christian and Greek* (Theophaneia 31), Bonn: Hanstein 1986, 28.

⁸ A szóban forgó mű: Graziano Biondi, *Basilide: La filosofia del Dio inesistente*, Roma: Manifesto-libri, 2005; erről ld. Lucia Saudelli, *Étude critique: La philosophie du gnostique Basilides*, *Apocrypha* 17 (2006), 211-222.

⁹ G. Quispel, *The Gnostic Man* (4. lj.), 103.

Először természetesen tisztáznom kell, mit is jelent a címben a „misztikus” jelző. Elsősorban azt, amit „Areopagita Dénes” hasonló című munkájában: egyrészt az apofatikus teológiát, amely a misztériumból a rejtettség vonását emeli ki;¹⁰ másrészt értem alatta a misztérium másik fő vonását, mely a közvetlen megtapasztalásban rejlik.¹¹ Alexandriai Kelemen szerint ugyanis Basileidés azt állította, a hit „noétikus megragadással, bizonyítás nélkül tesz szert a [gnosztikus] tanokra.”¹² Mint alább látni fogjuk, a baszileidészi rendszer alább vizsgált formájában a misztikus beállítódás ennél messzebb megy, s teljesen felülírja a kortárs gnosztikus és rokon rendszerekre jellemző kozmológiai pesszimizmust.

A források

A Basileidésre vonatkozó fő forrásaink¹³ három csoportra oszlanak. Az egyik Irenaeus és a tőle függő forrásokban leírt theo- és kozmogónia, melyhez doketista krisztológia társul a keresztrefeszítés tagadásával, s ebből a hitért való szenvedés értelmetlensége és libertinus moralitás következik. Kelemen – akihez Órigenés nem sokat tesz hozzá – elsősorban etikájával foglalkozik. Ebben a bűn és a szenvedés elválaszthatatlanul összekapcsolódik a testi léttel, de az önuralom és az üdvös szenvedés révén az alacsonyrendű *pathosok*tól megszabadulva a reinkarnáció köréből kitörhet a gnosztikus. Kelemen nyilvánvalóan jól ismerte a baszileidiánusokat, és szövegszerűen idéz Basileidéstől éppúgy, mint fiától és tanítványától, Isidórosztól, de Órigenés is megnevezi műveiket.

Harmadszor a *Refutatio omnium haeresium* c. mű (a továbbiakban *Ref.*) szerzője a III. század elején egy baszileidiánus írásból hosszasan idézve egy radikálisan más kozmogóniát és szótériológiát állít elénk. Ez Kelemennel akár össze is egyeztethető, merthogy a baszileidiánus rendszer más-más területéről szólnak. Ha nagyon igyekszünk, az irenaeusi kozmo- és theogóniát is összeilleszthetjük a *Ref.* leírásával, amennyiben mindkét leírást hiányosnak tartjuk. Az viszont egyértelmű, hogy a keresztthalál és feltámadás értelmezése kibékíthetetlenül eltér: a *Ref.* krisztológiája nem doketista, s a keresztthalál nála fontos szótériológiai momentum – még ha egészen másképp is, mint az Egyház számára.

Több tisztázási kísérlet született a kusza információk kibogozására. Egy elter-

¹⁰ Foerster ezt a gnózis és a misztika örök közös pontjának nevezi: Werner Foerster, *Das System des Basilides*, New Testament Studies 9 (1962), 236.

¹¹ Ezt már Gilles Quispel is kiemelte: *The Gnostic Man* (4. lj.) 128; vö. uo. 103; Jufresa (3. lj.), 9-10.

¹² Alexandriai Kelemen, *Stromata* II 3: 10,1 μαθήματα ἀναποδείκτως εὐρίσκουσιν καταλήψει νοητικῇ.

¹³ Jó áttekintés: Grant, i.m., 201-211; Foerster, i.m., 233-6. Eusebios Agrippa Kastórra és az *Acta Archelai* csak apró részletinformációkkal szolgálnak, e források taglalását az alábbiakban mellőzöm. A töredékeket összegyűjtötte: Winrich Alfried Löhr: *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr, 1996, 5-254. Recenziója: Alastair H. B. Logan, *The Journal of Ecclesiastical History* 49 (1998), 149-50.

jedt megoldás szerint az alexandriaiak és a *Refutatio* megbízható, Irenaeus és a későbbi hereziológusok csak vázlatosan ismernek valamiféle elsatnyult vulgárbaszileidianizmust.¹⁴ Újabban a még szigorúbb kritika látszik felülkerekedni: Kelemen (és Órigenés) egyedül megbízható, de a polemikus kontextus itt is torzít.¹⁵

Jelen szempontunkból a kérdés irreleváns: célom nem a történeti Basileidés rekonstruálása, hanem a *Ref.* által idézett szöveg jelentőségének feltárása. Ennek ellenére megfogalmaznék egy munkahipotézist: azt, hogy itt Basileidés tanainak a későbbi gnózis (elsősorban a valentinianizmus) hatására történő átdolgozásáról lenne szó,¹⁶ ebben a formában kizártnak tartom, mivel – mint látni fogjuk – az írás világképe radikálisan eltér ezektől az irányzatoktól. Talán a *Ref.* szerzője által használt bevezető formula ad támpontot:

Nos hát Basileidés és Isidóros, az ő édes fia, s egyszersmind tanítványa, azt állítják ...¹⁷

Kelemen világossá teszi, hogy Isidórosz komoly önálló irodalmi és teoretikus munkásságot fejtett ki,¹⁸ így kézenfekvőnek látszik, hogy őt lássuk forrásunk mögött. Természetesen a *gnózis* természeténél fogva konzervatív önképe nem engedte meg a különbség hangsúlyozását. Az első dolog ugyanis, amit „Basileidés és Isidóros” állítanak az, hogy

Mátyás szólt hozzájuk titokzatos (*apokryphos*) szavakat, melyeket maga hallott az Üdvözítőtől, amikor négy szemközt tanította.¹⁹

Ám úgy tűnik, a szöveg többször is alig burkoltan utalni látszik arra, hogy Isidórosz apját felülmúlta a gnózisban. Az idézett mű szótériológiai koncepciójának

¹⁴ Ezt támasztja alá Kelemen egy megjegyzése, mely a későbbi baszileidiánusoknak az irenaeusi hagyomány által is kiemelt laza erkölceit szembesíti a szekta atyáinak tanításával: *Stromata* III 1: 3,3; vö. Foerster, i.m., 236. (hibás helymegjelöléssel).

¹⁵ Löhr, i.m., 337. Szerinte a *Ref.* viszont még Basileidés követőihez sem használható forrásnak (uo., 323). Kelemen kritikája: P. Nautin, *Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène*, in: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974: 393-403.

¹⁶ E teóriákról ld. Quispel, i.m., 103-104.

¹⁷ *Ref.* VII 20,1. A másképpen meg nem jelölt idézeteket saját fordításban közlöm, a következő szövegkiadások felhasználásával: Paul Wendland, ed., *Hippolytus Werke* III. *Refutatio omnium haeresium* (Griechische Christliche Schriftsteller 26), Berlin: 1916; M. Marcovich, ed., *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25). Berlin: De Gruyter, 1986; L. Dunkcker & F. G. Schneidewin, eds., *S. Hippolyti episcopi et martyris Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt*, Göttingen: 1859 (a szövegvariánsokat szükség esetén jelezve).

¹⁸ Alexandriai Kelemen, akit elsősorban etikai tanítása érdekel, a következő műveit említi cím szerint és idézi: *A bozzánótt lélekről* (Str II 20: 113,3); *Etika* (uo., III 1: 2,2); *Parchór próféta magyarázatai* (uo., VI 6: 53,2).

¹⁹ *Ref.* VII 20,1.

lényege ugyanis, hogy a világ több szintjén is a fiúk, akik bölcsebbek,²⁰ világosítják meg atyjukat. A Nagy Arkhón esetében például:

a mellette ülő fiú oktatta a hitre, s tanítgatta neki, ki a Nemlétező, ki a Fiúság, mi a szent szellem, mi a mindenség felépítése, hova fognak ezek visszatérni,²¹

azaz mindarra – fűzném hozzá – amit *Ref.*-ban ismertetett baszileidiánus írás tartalmaz. Arra már Foerster felhívta a figyelmet, hogy a szótériológiai aktus Alexandriai Kelemennél található leírásában – mely közvetlen Basileidésre alapul – a fiú ezen motívuma hiányzik.²²

Epiphánios tanúsága szerint Isidóros egyébként némileg valentiniánus hatás alatt állt – ami magyarázná az esetleges hasonlóságokat a *Ref.* Basileidése és a valentiniánus rendszerek közt.²³ Ráadásul Isidóros ténylegesen hivatkozott Aristotelésre, ami viszont a *Refutator* alább részletezett vádját is érthetővé tenné.²⁴ Az alábbiakban azonban az egyszerűség kedvéért szimplán Basileidésnek fogok utalni a szöveg szerzőjére. Ha szükséges megkülönböztetni a többi forrás Basileidésétől, akkor kiteszem a forrásokat, a szerzőnket pedig a *Refutatio* Basileidésének, vagy egyszerűen Basilides Aristotelicusnak fogom hívni.

Ez az utóbbi jelzős szerkezet magyarázatot kíván, ehhez pedig a töredékeket közlő szerzőt kell jellemeznem. A 217 és 222 között született *Ref.* anonim íróját, akit korábban római Hippolytossal igyekeztek azonosítani,²⁵ az alábbiakban az egyszerűség kedvéért Refutatornak nevezem. Alapkonceptiója,²⁶ hogy a keresztény szakadár csoportok (*haireseis*) tanítása mögött egy-egy görög filozófiai irányzat (*hairesis*) áll. Ebben kortársának, Tertullianusnak véleményét osztja.²⁷ Számára ez azonban azt is jelenti, hogy felesleges e szektákkal vitatkozni: elég kimutatni, hogy tanításuk a pogány filozófiában gyökerezik. Aki ennél többet akar, azt Irenaeushoz

²⁰ *Ref.* VII 23,4; 23,5; 23,7; 24,4; 26,2.

²¹ *Ref.* VII 26,2.

²² Foerster, i.m., 244; ld. Alexandriai Kelemen, Str II 8: 36,1.

²³ Epiphánios, *haer.* I 158,8 (*Ep. ad Acacium* 4), megismételve uo., 5: I 160,7-8. Konkrétan Sekundinos hatásáról beszél. Bár, mint hangsúlyoztam, szerzőnk világképe kozmológiai optimizmusában radikálisan eltér a legtöbb gnosztikusétól, így a valentiniánusokétól is, néhány vonásban fellelhető hasonlóság – így pl. a nem létező Isten világát elválasztó határoló szellem és a valentiniánus plérómát határoló *boros* között, ld. Foerster, i.m., 238; vö. Löhr, i.m., 316.

²⁴ Alexandriai Kelemen, Str VI 6: 53,2-5.

²⁵ Allen Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch-bishop* (Vigiliae Christianae, Supplements), Leiden: Brill, 1995; J. A. Cerrato, *Hippolytus Between East and West*, Oxford: University Press, 2001. A vita korábbi történetének jó összefoglalója: Jaap J. Mansfeld, *Heresiography in Context: Hippolytus' "Elenchos" as a Source for Greek Philosophy* (Philosophia Antiqua Series), Leiden: Brill, 1992, 317-325.

²⁶ *Ref.* prooim.

²⁷ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* [200k.] 7, 1: *Ipsae denique haereses a philosophia subornantur.*

utalja. Alapkoncepcióját ennek ellenére következetesen csak 5 esetben viszi végig a 33-ból:

- a valentiniánus iskola Platón és a püthagoreusok²⁸ nyúlványa;²⁹
- Markiön teológiája Empedokés dualizmusának folyománya;³⁰
- Hermogenés tévtana a „szókratikus” (azaz platóni) kozmogónia hatásának eredménye;³¹
- Basileidés rendszere Aristotelésből vezethető le;³²
- és végül Noétos trinitológiai tévedése Hérakleitostól ered.³³

Esetlegesen még három esetben vezet vissza egy-egy vonást görög filozófiai tradíciókra: Simon mágus esetében Hérakleitos és Empedoklés, Monoimosnál és Elkhasinál pedig a püthagoreusok kerülnek szóba. Ami a legmeglepőbb, Theodotosnál,³⁴ aki Eusebios szerint³⁵ a teológiából arisztotelianus logikai kalkulust akart csinálni, semmiféle filozófiai hatást nem fedez fel a Refutator. Basileidés esetében ugyanakkor – mint az alábbiakban nyilván mindenki érzékelti fogja – igen intenzív képzeletörre van szükség, hogy rendszerébe Aristotelést lássuk bele. Egy apró részlettel eltekintve – ahol Basileidésünk a homonímia problémájára utal, s amely talán az ötletet adta a Refutatornak – csak igen távoli analógiák adódnak, amit a Refutatornak Aristotelésről adott igen részletes doxográfiai beszámolója sem igen támaszt alá, jóllehet helyenként ebbe az irányba igyekszik azon csavarni.³⁶

Negatív teológia

A kozmogónia Basileidés elbeszélésében szokatlan módon kezdődik:

(2) Volt, amikor semmi volt. Ám a semmi sem volt a létezők egyike, hanem pusztán és minden hátsó gondolat és szofizma nélkül³⁷ teljességgel semmi. Amikor

²⁸ Tanításuk kifejtve: *Ref.* VI 22-27.

²⁹ *Ref.* VI 21-55.

³⁰ *Ref.* VII 29-31.

³¹ *Ref.* VIII 17.

³² *Ref.* VII 14-27.

³³ *Ref.* IX.

³⁴ *Ref.* VII 35.

³⁵ Eusebios, *HE* V 28,13.

³⁶ A feltételezett kapcsolódási pontok: (1) a legátfogóbb „nem” önmagában semmi; (2) a *noésis noéseós* olyasvalami, ami nincs; (3) a Hold alatti és Hold feletti világ élesen különbözik. (1) és (2) erőltetett, (3) a hellenisztikus és a római korban Aristotelésnek tulajdonított közhely. (A *Ref.* I. könyvében egy jóval elnagyoltabb és pontatlanabb doxográfiai beszámolót kapunk Aristotelésről: *Ref.* I 20; a VI 9-ben a *dynamis* és *energeia* arisztotelészi megkülönböztetését említi még a szerző a simoníanus kozmogónia kapcsán.)

³⁷ Talán utalás Platón *Szofistájára*, mely szerint a nem létező is létezik valamiféleképpen.

azt mondom, hogy „volt”, nem azt értem alatta, hogy volt, hanem azt akarom vele jelezni, hogy egyáltalán semmi se volt. (3) Ez pedig nem csak egyszerűen ‘kimondhatatlan’, mert azt hívjuk kimondhatatlannak, aminek a ‘kimondhatatlan’ a neve. Azt, ami nem kimondhatatlan, nem nevezzük kimondhatatlannak, hanem, ez „minden nevezett név feletti.”³⁸ (4) Hiszen a világra sem elegendők a nevek – annyira sokrétű –, hanem híjával vagyunk a megnevezéseknek, s nem fogadom el, hogy minden dologra található tulajdonnév. Hanem a megnevezett dolgok sajátosságait nem a nevekkal, hanem kimondhatatlan módon a gondolkodással kell megragadni. A homonímia ugyanis zavart és tévedést kelt a hallgatókban a tárgyalt dolgokkal kapcsolatban. (*Ref.* VII 20)

Nem véletlen, hogy e rendkívül erőteljes nyelvezet a gondolkodás történetének legkülönbözőbb vélt vagy valós nihilistáit idézte olvasóiban. Az a diskurzus – illetve diskurzusok – azonban, melyekbe Basileidés kijelentései illeszkednek, egészen másról szólnak. Ez egyértelművé válik a folytatásból:

Mivel semmi sem volt, sem anyag, sem lényeg (*ousia*), sem lényegnélküli, sem egyszerű, sem összetett, sem értelemmel felfogható, sem érzékelhető, sem ember, sem angyal, sem isten, sem semmi, amit megnevezünk, vagy érzékeléssel megragadunk, vagy értelemmel felfogunk, vagy akár ennél finomabb eszközökkel leírhatunk, a nemlétező isten értelemmel felfoghatatlanul, érzékelhetetlenül, akarattalanul, elhatározás nélkül, szenvedély nélkül, vágy nélkül, világot akart teremteni. (2) Azt, hogy „akart”, azért mondom, hogy jelezsem: akarattalanul, értelmetlenül, érzékelhetetlenül; „világon” nem azt értem, ami későbbi, differenciált, szélteben kiterjedt, hanem a világ magját.³⁹

A hatásos és megdöbbenő kifejezések kontextusa tehát egyrészt a semmiből teremtés jellegzetesen keresztény és legalább Parmenidés óta a görög gondolkodó tradíciótól oly idegen tanítása.⁴⁰ Kissé alább így is foglalja össze:

(4) Így teremtette a nem létező Isten a világot: nem létezőként a nem létezőkből.⁴¹

A másik, bennünket most jobban érdeklő szövegösszefüggés a negatív teológiának

³⁸ Vö. Ef. 1, 21.

³⁹ *Ref.* VII 21, 1-2.

⁴⁰ Cf. Ps.-Justinus, *De resurrectione* 6:591d: „Bár közöttük [platonikusok, epikureusok, sztoikusok közt] ekkora nézeteltérés uralkodik, van néhány olyan tan, amellyel kapcsolatban mindnyájan egyetértenek. Ezek közül egy az, hogy a nem létezőből nem lehetséges keletkezés, sem fel nem oldódhat semmi nem létezőben elpusztulva, s hogy azok az elemek, amelyekből az egyes dolgok létrejönnek, maguk romolhatatlanok.”

⁴¹ *Ref.* VII 21, 4.

az a korabeli közkincs, melyet a közép-platonisták és a legkorábbi keresztény apológéták éppúgy osztottak, mint a hermetikusk⁴² és gnosztikus⁴³ szövegek által képviselt különféle félfilozófiai-félvallási mozgalmak. Ez utóbbi kontextusban azonban Basileidés megfogalmazása példátlanul messzire megy: a nyelven túlra igyekszik. E radikalizálásnak – vagy Whittakerrel szólva⁴⁴ „túllicitálásnak” – („még csak nem is kimondhatatlan”) azonban, mint alább látni fogjuk, konkrét polemikus indokai is vannak: tudniillik a hellenizált zsidó teológiával folytatott vita.⁴⁵

Ez azonban nem az egyetlen magyarázat. Basileidés leírása ugyanis egyszerre mind Hérakleitos 31. töredékét is idézi:

„Ezt a kozmoszt itt, amely ugyanaz mindenkinek, sem isten, sem ember nem alkotta senki,”

ám e hérakleitoszi mondást egyúttal át is értelmezi, mégpedig a görög – és számos indoeurópai – nyelvre jellemző szimpla tagadás által lehetővé tett – és Odysseus által is kihasznált – szójáték mentén:

Nékik a barlangból így szólt az erős Polüphemosz:
»Társak, Senkise öl meg csellel, senki erővel.«⁴⁶

Basileidés azonban nyelvileg is segít, hogy félre ne értsük, mint a kyklópsok Polyphémosz. A világ eredete nem a semmi (τὸ οὐκ ὄν), hanem – hímnemben – a Senki (ὁ οὐκ ὄν). Ez megkülönbözteti Porphyrios 26. szentenciájának kifejezésétől: „a létező feletti nemlétező” (τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν).⁴⁷ Ugyanakkor Basileidésünk kozmológiájának egyik jellemzője a „helyek” és „helytartók” szoros összefonódása, jelzőik felcserélhetősége. A Semmi a szó szoros értelmében a nemlétező Isten birodalma:

a kimondhatatlanoknál kimondhatatlanabb és minden név felett való helye a nemlétező istennek és vele a fiúságnak,⁴⁸ ami nem más, mint a rejtett hallgatás (ἀποκρύφῳ σιωπῇ).⁴⁹

⁴² A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV: *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris: 1953, 40-79.

⁴³ Boudewijn Dehandschutter, *Théologie négative: la contribution des textes gnostiques et hermétiques*. Théologie négative, ed. Marco M. Olivetti, Padova: CEDAM 2002, 505-513.

⁴⁴ J. Whittaker, *Basilides on the Ineffability of God*, Harvard Theological Review 62 (1969): 370.

⁴⁵ Ld. M. Jufresa, *Basilides* (3. lj.), 3; vö. Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain theological & pastoral monographs 19), Louvain: W. B. Eerdmans, 1995, 85-87.

⁴⁶ *Odiüsszeia* I (IX) 407-408, Devecseri Gábor fordítása.

⁴⁷ Porphyrios, *Sententiae* 26, vö. Jufresa, i.m., 12²⁴.

⁴⁸ *Ref.* VII 22,13.

⁴⁹ Uo. 25,3.

A gnóosztikus irodalomból az *Allogenés* című nag hammadi traktátusban találkozunk Basileidés kifejezéseinek némileg halvány visszhangjával.⁵⁰ Ugyanígy a valentiniánus Markos genealógiája a Refutator szerint a következőképp kezdődött:

Az Atya, aki gondolattalan (*anennoétos*) és léttelen/lényegtelen (*anousios*), sem nem férfi, sem nem nő, azt akarta, hogy kimondhatatlansága kimondottá legyen, s láthatatlansága alakot öltjön.⁵¹

Ám még e szöveg sem megy el a kimondhatatlanság tagadásáig, ami a baszileidészi teológia paradoxona: a „kimondhatatlan” metanyelvi jelző a negatív teológia alapüzenetének kifejezésére,⁵² ám nyelvileg ez is csak egy jelző, egy predikátum (ókori terminussal: név), amelyet a negatív teológia értelmében tagadni kell a mindenek Forrásáról. Az eredmény Mortley⁵³ talán joggal emlékezteti a platóni *Parmenidés* „6. hipotézis”-ére.⁵⁴

A theo- és kozmogónia folytatása

A semmiből való senki általi „észnélküli” teremtés révén jött tehát létre a világ, mely ilyen formán érthetetlen lesz. Magától fejlődik: ez a folyamat se nem evolúció, se nem *intelligent design* – egyszerre automatikus és tervezett, ahogy majd a végén összegzi Basileidés:

A természetnek megfelelően létrejönnek a létrejövő dolgok, amikor eljön születésük ideje, annak révén, aki eltervezte, mikor és hogyan és milyennek kell létrejönni a jövőbeli dolgoknak. Nincs semmiféle felügyelőjük, gondviselőjük vagy alkotómesterük: elég nekik az a terv, amit a nem létező Isten gondolt el, amikor alkotott.⁵⁵

Ugyanis

Így teremtette a nem létező Isten a világot: a nem létezőként a nem létezőkből:

⁵⁰ Ld. Jufresa, i.m., 12²⁵, *Allogenés* (NHC XI,3), 61,32-39: „Ő él, de értelem [*nous*] nélkül – sem nem élet, sem nem lét [*hyparxis*], sem nemlét [*kopt athyparxis*] –, felfoghatatlan módon;” 62,17-25: „Ezért nincs szüksége sem értelemre, sem életre, sem másra egyáltalán, meghalad mindent hiányosságában és megismerhetetlenségben: ő a nem létező létezés. Mert övé a csend és a nyugalom ...” (Ötvös Csaba kézirat fordítása – köszönet illeti szíves segítségéért).

⁵¹ *Ref.* VI 42,4.

⁵² Vö. *Ref.* VII 22,1: „olyan és akkora isten, hogy sem kimondását, sem elgondolását nem képes befogadni a teremtés.”

⁵³ Mortley, i.m., 28-29.

⁵⁴ Platón, *Parmenidés* 163C.

⁵⁵ Uo. *Ref.* VII 24,5.

egy magot rakott le és hozott létre [*hypostésas*], melyben a világ teljes csíráváltozatossága megvolt.⁵⁶

E magban, a Logoszban rejlik a világ, de a hármas rétegződésű Fiúság is, mely a nem létező Istennel egylényegű (*homooousios*), és végső soron egészében hozzá is „röppen fel” a Semmibe, a világfelettibe,⁵⁷ amit a Szent Szellem mint boltozat választ el a világtól.

Miután tehát ez a boltozat megvolt az ég felett, előtört a kozmikus magból, s a csíráváltozatosság kupacából a nagy Arkhón, a világ feje: olyan szépség, nagyság és erő,⁵⁸ melyet elbeszélni nem lehet, mert a *kimondhatatlanoknál kimondhatatlanabb*, a hatalmasoknál hatalmasabb, a bölcséknél bölcsőbb, és bármi szépet meg tudsz nevezni, annál jobb.⁵⁹

Ez az Arkhón a holdfeletti világ teremtmője és fejedelme, a Nyolcas ura. Ám még a teremtés előtt

először is úgy látta jónak, ne legyen egyedül, ezért az alatta fekvőkből fiút nemzett magának, aki nála sokkal jobb és bölcsőbb volt, [...] lenyűgözte szépségével a nagy Arkhónt.⁶⁰

Ezek után születik meg a második Arkhón, a Hetes ura, a holdalatti világ teremtmője, aki

mindennél nagyobb, ami alatta van, kivéve a Fiúság hátramaradt darabját,

s hasonlóan ő is magánál bölcsőbb fiút nemz. A Ref VII 24,4 szerint – legalábbis a kódex olvasatával – a Hetes Arkhón is kimondhatatlan. Ez azonban nem egy direkt idézet, hanem a Refutátor kommentárja. Valószínűleg vagy a kódex hibás, vagy a szerző nézett el valamit, ugyanis alább megtudjuk, hogy

Ennek a kiterjedésnek pedig az ura és királya viszont a Hetes volt. A Nyolcas kimondhatatlan, a Hetes viszont kimondható. A Hetesnek ez az arkhónja beszélt Mózeszel: „Én vagyok Ábrahám, Izsák és Jákób istene, és isten nevét nem fedtem fel előttük,”⁶¹ tudniillik a kimondhatatlan Nyolcas arkhón-istenét.⁶²

⁵⁶ Ref VII 21,4.

⁵⁷ Ref VII 23,2.

⁵⁸ Wendland, ill. a Dunkcker-Schneidewin olvasatával.

⁵⁹ Ref VII 25,3.

⁶⁰ Ref VII 23,5-6.

⁶¹ Kiv 6,2-3, LXX változtatással.

⁶² Ref VII 25,4.

A világ forrása tehát a sem nem kimondható, sem nem kimondhatatlan nem létező isten a világleletti semmiben: hozzá a negatív teológia vezet. Alatta a kimondhatatlan, sőt kimondhatatlannál kimondhatatlanabb Arkhón a Nyolcasban, aki minden megnevezhető szépnél jobb, tehát bár transzcendens, a *via eminentiae* mutat rá. Végül a Hetes arkhónja, aki a Holdalatti világban a legjobb, de nyelvileg elérhető, leírható világunk csúcsán áll. Ő a Törvény istene.

Abraxas

Ezen a ponton érdemes egy pillantást vetni Irenaeus Basileidésére. Szerinte a genealógia élén az első, születetlen Atya áll, akiből emanációval létrejön az értelem (*nous*), majd a logosz, aztán a *phronésis*, s végül a *dynamis* és a *sophia*. E két utóbbiból az első fejedelemségek (*archai*), hatalmak (*exousiai*) s angyalok,⁶³ akik az első égboltot teremtik. Ez az utolsó lépcső 365-ször ismétlődik, míg a mi világunkhoz jutunk, akinek arkhónja a zsidók istene. Pseudo-Tertullianus azt is közli, hogy az Atya neve Abraxas – ezt beszámolójában egy későbbi ponton Irenaeus is említi, s hasonlóan Epiphánios is.

Első látásra nehéz lenne közös pontot találni Irenaeus és a *Refutatio* Basileidése között. Ám a megváltás leírásánál a Refutator a Hetes szférájához érve váratlanul közbeveti, hogy:

szerintük ezekben a térközökben végtelen sok teremtés van, uralmak, erők, hatalmak, amelyekről igen hosszadalmasan és bőbeszédűen *tudnak* értekezni. Azt *állítják* ugyanis, hogy itt 365 égbolt található, s az ő nagy arkhónjuk Abrasax, mert az ő nevének betűi 365-öt adnak ki, s így nevének összege mindent tartalmaz, s ezért áll az év is ennyi napból.⁶⁴

Ezek szerint tehát az Irenaeusnál szereplő Atya, Abrasax valójában csak a Hetes arkhónja, s a Hetes ezek szerint az emanáció Irenaeus által említett 7 szintjét jelentené.⁶⁵ Kérdés ekkor, Irenaeusnál mi történt az előző szintekkel? Egy lehetséges válasz az lenne, hogy az irenaeusi változat a baszileidiánusok *exoterikus* tanítása,⁶⁶ mely exoterikus tanítás a Hetes világán belül marad. Más lehetőség az volna, hogy Basilides Aristotelicus (Isidóros vagy akárki) megtoldotta az eredeti baszileidiánus rendszert két további transzcendens szinttel. Ez esetben nem Irenaeus asszimilálná Basileidés tanítását állítólagos tanítványtársáéhoz, Saturninoséhoz, hanem az való-

⁶³ Itt Irenaeus fordítása nem őrzi meg a görög terminusokat, de Epiphánios nyilvánvalóan igen.

⁶⁴ *Ref.* VII 26,6.

⁶⁵ Grant Abrasaxot a Nagy Arkhónnal igyekszik azonosítani, és az emanációkat megtoldva két, Kelemennél olvasható metafizikai szereplővel 6-ról 8-ra egészíti ki (az angyalokat nem számítja): Grant, i.m., 206.

⁶⁶ Ez egy furfangosabb lehetőség a fent (92. o. a 14. jegyzettel) említett vulgarizálódáshoz képest.

ban közel is állt volna. Ám talán a legvalószínűbb, hogy egyikről sincs szó, hanem a Refutator – aki Basileidés előtt és után egyértelműen Irenaeusra támaszkodik beszámolójában⁶⁷ – a közbevetéssel igyekezett elhelyezni a nagyrabecsült Irenaeusnál található, ám forrásában nem olvasható információt. A közbeszúrás ugyanis háromszor egyértelműen jelzi, hogy nem az eddig kivonatolt dokumentumot idézi:⁶⁸ az addigi egyes szám helyett többes számot használ (szerintük, mondják, állítják). Az összeegyeztetés azonban teljesen nem sikerülhet: többek között azért sem, mert Irenaeusnál a zsidók istene egy sokkal alacsonyabb angyal, míg a Refutatornál Abrasax maga.

Mi a tanulság a negatív teológiára nézve ebből az összevetésből? Ha Abrasax a Törvény istene, a Refutator Basileidése alapján nem várhatjuk, hogy a megismerésen és megnevezhetőségen kívül álljon. Valóban, nem is találunk Irenaeusnál és a tőle függő forrásokban ilyen kitélt. Egyedül Irenaeus latin fordítása egészíti ki később, a szótériológia leírásánál az Atya *innatus* jelzőjét *innominatus*-szal. Ez azonban valószínűleg nem jelenti azt, hogy megnevezhetetlen, csak azt, hogy megnevezetlen, névtelen. Ám még e gyenge értelmezése a kifejezésnek is ellentmond annak a később közölt információnak, hogy igenis van neve: Abraxas. Hasonlóan félrevezetőnek látszik Irenaeus latin fordításában az a megjegyzés, hogy az első emanációval, az Értelemmel azonosított Megváltó, a Fiú *incognitus omnibus*. Az Irenaeusból dolgozó görög források alapján itt egyértelműen az állt, hogy „nem *mindenki számára* felfogható:”⁶⁹ csak a gnózis beavatottjai számára az ugyanis, aki egyébként maguk is ismeretlenek a többi ember előtt.

A negatív teológia ilyenfajta hiánya mindenesetre Irenaeus Basileidés-beszámolójában különösen szembeötlő, ha az általa mesterének tartott Menandros, és állítólagos tanítványtársa, Saturninos rendszerének leírásával összevetjük. E szerint ugyanis mindkét gnóisztikus tanító az első forrás, az Atya abszolút megismerhetetlenségét állította.⁷⁰ Ezt az információt nemcsak Irenaeus későbbi hereziológus követői,⁷¹ de a Refutator maga is átveszi.⁷²

Segíthet a basileidési teológia megértéséhez a szintén alexandriai Philónnál történő összevetés: a párhuzamok és különbségek számbavétele. Kezdjük az előbbivel! Philónnál a különféle alkalmi változatokban előbukkanó kozmogóniai koncepció alapstruktúrája a következő: a megnevezhetetlen, megismerhetetlen Létező kimondja a Logoszt, aki – ha kevésbé is – de alapvetően szintén hozzáférhetetlen

⁶⁷ Grant, i.m., 204-205 (Ref. VI 55,2 és VII 28 alapján); a VI 42,1 szerint szerzőnk Irenaeust a bemutatott szekták képviselőinek panaszai miatt korrigálja.

⁶⁸ Erre felfigyel Foerster, i.m., 234.

⁶⁹ οὐ πᾶσι χωρητὰ καὶ καταληπτὰ: Theodóretos 349,35-6; vö. Epiphánios 24,3; I 260,18-19.

⁷⁰ Irenaeus AH I 24,1; I 23,5.

⁷¹ Pl. Theodóretos I 2 (Menandros): τὴν πρώτην ... δύναμιν ἄγνωστον ... ἔφησε; I 3 (Saturninos): Πατέρα παντάπασιν ἄγνωστον.

⁷² Ref. VII 28,1: „ἐνα Πατέρα ἄγνωστον τοῖς πᾶσιν” (szerinte egyébként csak Saturninos Menandros tanítványa, és Menandrost nem is ismerteti külön, mert szerinte – ahogy Irenaeus is megállapítja – ugyanazt tanítják).

a földiek számára. A Logoszból két égi *dynamis* (hatóerő) ered, Isten és Úr, a világ teremtetője, illetve fenntartója. A Holdalatti világot további három *dynamis* uralja, melyek tevékenysége a Törvénnyel kapcsolatos. Így bár Philón tiltakozna e konklúzió ellen, valójában Izrael Istene nála is ez alsóbb *dynamis*ok formájában jelenik meg, melyek Basileidés Hetes Arkhónjával rokonok; az Isten és az Úr *dynamis* a Nagy Arkhónnal, a Logosz a kozmikus maggal és a benne rejlő Fiúsággal, a Logosz megnevezhetetlen (*akatonomastos*)⁷³ kimondója⁷⁴ pedig Basileidés „minden nevezett név feletti” istenével. Semmiképpen sem áll tehát az a feltételezés, hogy Basileidés tantétele a még csak nem is kimondhatatlan, nemlétező Istenről a judaizmus *philóni* értelmezése szerinti Istene fölé helyezze egy istent. Valóban Philónnal látszik vitatkozni, de ez nem radikális szembenállás, csupán helyesbítés: a végső forrást nem helyes „létezőnek” nevezni.

Jufresa érvelt amellett, s ebben Carabine is követte, hogy valójában a „még csak nem is kimondhatatlan” basileidési tételét kifejezetten anti-judaizmus motiválja, lévén Izrael istene a Templom lerombolása óta „kimondhatatlan.” Csakhogy ezzel az érveléssel több probléma is van. Először is a *Refutatio* Basileidésénél nem találkozunk olyan anti-judaista polémiával, mint Irenaeusénál, aki számára a zsidók istene az angyalok között egy háromszázhatvanötödik *niemand*, aki a többi angyal népe ellen hergeli népét. Másodszor, mint láttuk, Basilides Aristotelicus szerint az Ószövetség istene *nem* kimondhatatlan. Ha tehát polémiáról lenne is szó, az csak többszörös csavarral működne: (1) a zsidók istene valójában *rhéton*, s az *arrhéton* isten felette áll (2), az igazi még rajta is túl van. Ennek következtében amiképpen az Evangélium mögött rejlik egy titkos (*apokryphos*) gnózis, úgy Basileidésünk szerint a keresztények Háromsága mögött is rejtőzködik egy második (vagyis inkább előbbi, *apokryphos*)⁷⁵ háromság, sőt, amögött egy még ősibb. Pontosabban fogalmazva „kettőség,” mert Basileidés egy alapvetően binitárius teológiából indul ki, akárcsak a Refutator maga is.

Ha azonban nem Izrael elhívása, hanem a teremtés felől nézzük Basilides Aristotelicust, akkor élesebb a különbség a *mainstream* gnózissal és Markiónnal szemben. Egyfelől igaz ugyan, hogy nála – a filozófus Órigenésszel ellentétben – a teremtető – azaz a Nagy és a „Kis” Arkhón – felett van Isten, azonban a végső, nem létező Isten teremtető is, mint láttuk, s a teremtés Tőle töretlenül halad. Azaz – mint látni fogjuk – a negatív teológia Basileidésünkénél nem egy kozmológiai pesszimizmus következménye.

A Refutator kritikája

Most pedig nézzük meg a Refutator kritikáját Basileidés teológiájáról. Alapkoncepciója értelmében elégnék véli megmutatni, hogy Basileidés rendszerének forrása

⁷³ *De mutatione nominum* 11-12; *Legatio ad Gaium* 6 (magyarul Bugár M. István, *Kozmikus teológia*, Budapest: Kairosz, 2005, 472-473; 491-492); uo. 353; *De somniis* I 67.

⁷⁴ *De fuga* 95 (magyarul in: Bugár, i.m., 466.).

⁷⁵ *Vö. Ref.* VII 25,3.

Aristotelés, s nem a kijelentés. Ehhez a világ holdalatti és holdfeletti szférára történő osztása mellett elsősorban a negatív teológiára utal. Szerinte Basileidés végső, nem létező istene egyrészt olyan, mint Aristotelésnél a legátfogóbb nem, ami önmagában semmi.⁷⁶ Ehhez hozzáfűzhetnénk, hogy Aristotelés szerint nincs is legátfogóbb neme a dolgoknak: de annál jobb a Refutatornak. Másfelől arra hivatkozik, hogy Basileidés nem létező, tervezetlenül tervező istene éppolyan kiméra, mint Aristotelés *noésis noéseósa*, a belátás belátása. Az erőltetett párhuzamokon⁷⁷ túl azonban arra érdemes figyelni, hogy a Refutator kritikájának tárgya épp a negatív teológia, ami a szerző által is respektált aristotelési logika mentén első megközelítésben értelmezhetetlen.⁷⁸ Az aristotelési „logika”⁷⁹ pozitív recepcióját sejteti az a részletesség, amellyel a Refutator bemutatja (s e privilégiumot megőrzi a Sztagirita logikája az első keresztény évezredben). A Refutator szerint a teológia célja az Istenről, a kozmosz és a megváltás történetéről adandó, a szó szűk értelmében vett konzisztens leírás, valahogy úgy, ahogy azt kevésbé idősebb kortársa, Alexandriai Kelemen is gondolhatta, már amennyire a *Strómata* VIII. könyvében tetten érhető előkészületekből ez sejthető. Mindenesetre, amikor a Refutator a X. könyv végén⁸⁰ kifejti (*apodeixis*) a helyes tanítást, ott a negatív teológiának semmi helye – ellentétben a II. századi apologéták konszenzusával.⁸¹ Hogy számára nem ismeretlen az elmélet, azt mutatja néhány más gnóosztikus iskola leírása (Saturneilos, Kerdón, egyes valetiniánusok),⁸² valamint a püthagoreus rendszer ismertetése.⁸³ Platón-doxográfiájából azonban teljesen hiányzik ez az aspektus. A Refutator Platónja Irenaeus Basileidéséhez hasonló e szempontból. Szerinte

az Isten testetlen, formátlan, és egyedül a bölcs férfiak számára felfogható.⁸⁴

Azt, hogy a Refutátornál a negatív teológia elvetése mögött egy ilyen értelemben felfogott metodológia áll, megerősíti, hogy az általam máshol paradoxnak nevezett, a negatív teológiához logikai szempontból hasonló álláspontot is – melyet ő héraikleitiánusként jellemez – racionális alapon veti el.⁸⁵

⁷⁶ Ref. VII 14,2; 17.

⁷⁷ Harmadrészt a *Hermeneutika* használatát sejtí abban, hogy Basileidés utal a homonímia szemantikai problémájára. Ez a legkevésbé erőltetett párhuzam.

⁷⁸ Természetesen valójában nem az: l. *Fizika* VIII 10.

⁷⁹ A szó tág, nem mai értelmében az *Organon* tárgykörére értve a kifejezést.

⁸⁰ Ref. X 33.

⁸¹ Aristeidés, *Apol.* I; Iustinos mártír, *Apol.* II 6; Athénagoras, *Legatio* 10,1; Theophilus, *Ad Autolyicum* I 3 (e szövegek magyarul megtalálhatók az Ókeresztény Írók VIII. kötetében: *II. századi görög apologéták*).

⁸² Pl. Ref. VI 38,1 (valentiniánusok), VII 28,1; 33,2 (Saturneilos); 37,1 (Kerdón); X 15,1 (gnóosztikus Iustinos); vö. fenn Markos: 96. o. az 51. jegyzettel.

⁸³ Ref. I 2,6; VI 29,2-3.

⁸⁴ Ref. I 19,3: <Καὶ> τὸν μὲν θεὸν φησιν ἀσώματον τε καὶ ἀνείδεον καὶ μόνους σοφοὺς ἀνδράσι καταληπτὸν εἶναι.

⁸⁵ Vö. Bugár M. István, *Logosz tész alétheiasz: Nyelv és teológia Melitónól Hippolytuszig*, in: Xeravits Géza &

Via eminentiae: erős és unio

Amit a Refutator *nem* kritizál a negatív teológiában, az az a tény, hogy a transzcendencia végletekig vitt hangsúlyozása gyakorlati szempontból valóban ateizmushoz és nihilizmushoz vezet, ahogy azt az idősebb kortárs középső-platonista Attikos Epikuros szemére is veti:⁸⁶ az ilyen isten *számunkra* nincs. Az egyetlen kiút ebben az esetben az istentapasztalat, ahogy az Ál-Areopagita Dénesnél is megjelenik a *Misztikus teológiában*, s ahogy Barlaam ellenében Palamas Szt. Gergely fogja hangsúlyozni. A gyakorlati ateizmus kritikájával szemben azonban Basilides Aristotelicus immúnis. A negatív teológia nála is kiegészül a *via eminentiae* és a platóni *erős* mentén megfogalmazott misztikával. A cél az, amit a Fiúság elér az Atyával egyesülve:

a nem létezőhöz ért,⁸⁷ mert szépségének és gyönyörűségének mindent felülszárnyaló volta miatt rá vágyik minden természet, ki-ki a maga módján.⁸⁸

Amint később összefoglalja:

Hiszen minden lentről felfele siet, a rosszából a jobb felé.⁸⁹

A Refutator Basileidésénél ugyanis⁹⁰ nem találkozunk kozmológiai pesszimizmussal, még annyira sem, mint Kelemen Basileidésénél, ahol legalábbis a szenvedés és a bűn a világban való lét szükséges és egymást feltételező velejárói.⁹¹ A Refutator leírásában ilyesmit nem találunk, sőt Irenaeusnak a gnoszticizmusról adott általános jellemzésével⁹² szemben itt a rossz magyarázatának semmi szerepe nincs a rendszerben, sőt bukás sincs.⁹³ Minden az első Isten szándéka szerint történik,⁹⁴ bomlik ki a kezdetből. Ilyen értelemben a megváltás nem helyreállítás, hanem végkifejlet – tegyük hozzá, misztikus végkifejlet. A szépség mentén történő felemelkedés útján a Nagy Arkhón is egy fontos állomás, hiszen – mint láttuk – elbeszélhetetlenül szép, minden szépségnél jobb. A misztikának csupán egyetlen korlátja van: csak a Fiúságból részesedőkre, azaz a gnózis birtokosaira terjed ki.⁹⁵ Miután ők misztikus

Papp Miklós (szerk.), *Az igazságról*, Budapest: Vigilia, 2011, 92.

⁸⁶ Attikos, fr. 3 (magyarul in: Somos Róbert [szerk.], *Középső platonizmus*, Budapest: Osiris, 2005).

⁸⁷ Basileidés itt a Jn 1,1-et látszik átírni.

⁸⁸ *Ref.* VII 22,9.

⁸⁹ *Uo.*, 22,16.

⁹⁰ *Vö. uo.*, 22,15-16.

⁹¹ Alexandriai Kelemen, *Strómata* IV 12: 81,1-83,2; IV 24: 153,4; II 20: 112,1-114.

⁹² *Vö. AH* I 22,2.

⁹³ Ezt hangsúlyozza Foerster, i.m., 252-253. és Quispel, *The Gnostic Man*, 122.; 127-128. is.

⁹⁴ *Vö. különösen* Alexandriai Kelemen, *Strómata* IV 12: 82,2.

⁹⁵ *Ref.* VII 27,1-3.

módon egyesülnek a nem létező Istennel, a többiek részére marad a számukra elérhetetlen transzcendens felőli boldog tudatlanság. Ez azonban része a természet egészét szintekre tagoló isteni tervnek. Basilides Aristotelicus misztikájának – gnóosztikus elitizmusa mellett – az Egyháztól őt elválasztó másik vonása az, hogy nála az, aki az Ősforrással egyesül, mindig „minden tekintetben egylényegű [...] a nem létező Istennel.”⁹⁶

Misztika és mítosz

Basileidés gnóosztikussága tehát nem negatív teológiájában áll, sem nem *erős*-misztikájában, hanem egyrészt elitizmusában, másrészt – tehetjük még hozzá – abban a különös képi nyelvezetben, melyen rendszerét kifejti, s amelyet a Refutator is mítikusnak nevez.⁹⁷ Ezt a jelzőt használja az irenaeusi hagyomány is a maga Basileidésére⁹⁸ – azaz követőire. Ezen utóbbi beszámolók arra engednek következtetni tehát, hogy hosszú távon a mítosz maga alá gyűrte Basileidés és Isidóros teológiai üzenetét, a mágia pedig misztikus programját. Basilides Aristotelicus mítikussága nemcsak a Fiúság repülésének, a Szentlélek szárny-voltának képében és egyéb metaforákban áll, hanem talán a háromszintű istenség- és világkorszak- elképzelésnek a görög mitológiában való gyökerezésében is.⁹⁹ A racionálisan megragadhatón túlinak ilyen képekbe öltöztetése azonban már Platón misztikáját is jellemezte.¹⁰⁰

Érdekes módon Basileidés bírálója is él a mítosszal: természetesen nem a kreatív mítosszal, hanem a kulturális hagyomány részét képező mesék képi világával. A Basileidés tanait leíró szakasz előtt a helyes tanítástól eltérő szekták tanítóit Odysseus szirénjeihez hasonlítja.¹⁰¹ Ezek szerint a fentiekben magam is egy szirén misztikus énekét hangszereltem. Remélem azonban, ettől nem ellenállhatatlan, hanem csupán tanulságos lett.

István Bugár

Basilides Aristotelicus

The Gnostic Basilides has already been described as a mystic. This has been stated with a

⁹⁶ Ref. VII 22,7; X 14,2. Az állítás a Fiúság mindhárom részére igaz!

⁹⁷ Ref. X 26,13.

⁹⁸ Epiphanius, *Panarion* 24,1: I 257,3; 24,3: I 261,3; 24,7: I 264,3; 24,8: I 265,8; 24,9: I 267,3 és 5; vö. Irenaeus AH I 25,3: *ut altius aliquid [...] invenisse videatur, in immensum extendit sententiam.*

⁹⁹ Isidóros explicite hivatkozik Pherekýdésre mint tekintélyre: in Alexandriai Kelemen, *Str* VI 6: 53,2-5.

¹⁰⁰ Quispel odáig megy, hogy a basileidiánus mítosz valójában belső folyamatokat jelent: Quispel, *The Gnostic Man*, 124-133.

¹⁰¹ Ref. VII 13.

reference to the account of the Basilidean doctrine by the anonymous Refutatio omnium haeresium (and partly to that of Clement). In my paper I deal exclusively with the former account. Although I suggest, on the basis of various evidence, that it might describe the system of Isidorus, I disregard the question of authorship and the quest for the “original Basilides,” as I analyse the system presented in quotations and paraphrase by the Refutatio.

The mystical tone in the Refutator’s Basilides has two aspects: 1. the extravagantly phrased negative theology (the aspect of secrecy of a mystery); 2. the eros-mysticism which pictures a world that is not evil, and fully dependent on its Prime Source (the aspect of experience and catharsis in a mystery). The first feature is a common good of second century Gnostic, Christian and Platonic theology – it is another question that the author of the Refutatio shows no understanding toward the idea. The second feature, however, sharply contrasts our “Basilides” not only with the overwhelming majority of Gnostic systems, but in its elimination of the Fall also with (orthodox) Christianity. It is a truly Platonic trait of his thought. Its eschatological elitism and mythical expression are its most Gnostic characteristics – neither of the two incompatible with Platonism, though. All the more so, since I agree with those who notice that the remark about the esoteric figure of Abrasax in the account of the Refutatio is due to nothing else than the author’s – unsuccessful – attempt to reconcile his source with the information from his renowned model, the Adversus haereses of Irenaeus.

ÖTVÖS CSABA

„és köntösödre sorstot.”

A bőrruha értelmezései az antik gnosztikus és korai keresztény hagyományokban¹

„dicsőségbe és ékességbe öltöztél,
világossággal mint köntössel körül vagy öltve”
(Zsolt 104,2)

„a romlandó testnek romolhatatlanságba kell öltözni,
és ennek a balandó testnek halhatatlanságba”
(1Kor 15,53)

„Mezítelen voltam és felöltöztettetek”
(Mt 25,36)

I.

Az ószövetségi beszámoló szerint a bűnbe esett emberpárt az elhangzó átok után az Úristen maga készítette bőrruhába öltöztette (Gen 3,21; gör. χιτῶν δεσμάτινος, lat. *tunica pellicia*, kopt Gen [S] fordításban a **ϣϥϥ** [ruha, öltözet], a címben idézett Zsolt 21,19-ben a **ⲓⲙⲁⲧⲓⲟⲩⲱ** szerepel [LXX], az Újszövetség sahidi fordításában a Jn 19,24-ben a **ⲉⲓⲟⲩⲧⲉ** áll a *ruha*, és a **ⲉⲓⲁⲩⲱ** a *köntös* helyén³). A bőrruha, a tunika – vagy talán helyesebb a bőrköntös (esetleg -kabát) kifejezés – számos értelmezést hívott napvilágra, amelyek tágabb kontextusa magában foglalja mind a test, mind a bűnbeesés előtti, mind a bűnbeesés utáni, mind a feltámadásban megvalósuló ember státusának és természetének meghatározásait is.

Vizsgálódásom középpontjában a biblikus kifejezés antik recepciótörténetének néhány keresztény és gnosztikus példája áll. A rövid elemzés fő kérdése a bőrruha értelmezése körül kibontakozott polémia, amely részint a keresztény és a gnosztikus interpretációk között, részint pedig a keresztény hagyományon belül alakult ki.

A két hagyomány közötti vita fő argumentuma volt a hereziológiai irodalomban, hogy a cáfolatokat író atyák szerint a gnosztikus szerzők tévesen a testtel azonosí-

¹ A dolgozat elkészülését az OTKA 81278 sz. pályázata támogatta.

² A sahidi és bohairi nyelvjáráásokban a **ϣϥϥ** terminus szolgálhatott mind a χιτῶν, mind a ⲓⲙⲁⲧⲓⲟⲩⲱ fordítására, ehhez lásd Crum 597a. A Lagarde által közölt bohairi fordításban ez a terminus jelenik meg (Lagarde 1867, 8).

³ A χιτῶν gör. terminusnak nincs egységes fordítása. A kopt szövegekben előfordulhat pl. a **ⲃⲁⲗⲟⲧ** (Crum 38 a-b), **ⲗⲟⲟⲩ** (Crum 147a), **ϣϥϥ** (597a), **ⲉⲓⲁⲩⲱ** (660a), **ⲉⲓⲟⲩⲧⲉ** (720b). Ezek több esetben a ⲓⲙⲁⲧⲓⲟⲩⲱ fordításaként is szolgáltak.

tották a bőrruhát, és részben ebből következően jutottak el a test leértékeléséhez és megvetéséhez.⁴ A keresztény hagyományon belül megjelenő értelmezésekben hasonló módon az eretnekként bélyegzett tanítás ismérve lett ez, a későbbiekben pedig, az 5. sz-tól a bőrruhához társított értelmezések között megmutatkozó eltérések a keleti és a nyugati hagyományok eltérő irányainak is fontos elemévé váltak.⁵

Jelen vizsgálat első lépése az egyházatyák polemikus beszámolóí alapján a gnosztikusok elleni vád bemutatására és rekonstruálására koncentrál. A második rész az antik gnózis primér forrásait (a nag hammadí könyvtár iratait) vizsgálja, míg az előadás harmadik részében a vita tágabb kontextusát fogom bemutatni, a kortárs egyházi hagyományban kibontakozó teológiai tanítások néhány példájának elemzésével.

II. A vád

Az atyák által kezdeményezett polémia középpontjában a test és a bőrruha azonosítása áll. A vádpont egy olyan toposz, amely szervesen kapcsolódik az atyák egyházi hagyományból építkező teológiájához, és ennek tükrében a teológiai rendszer elemeként és a cáfolat eszközeként is szolgált, hogy elhatárolódjanak az eretnek szerzőktől és tanításoktól.

Az azonosítást Irenaeus először a valentiniánusokkal kapcsolatban említi, a kö-jük sorolt Ptolemaiosz rendszerét bemutató szövegrészben (*Adversus haereses* I, 5, 5):⁶ „miután megformálta világot, megalkotta a földi embert, de nem ebből a száraz földből, hanem a láthatatlan szubsztanciából, a nem szilárd, folyékony anyagból véve, és ezután a leírásuk szerint ebbe belelehelte a lelki embert. És ez az, ami a kép és a hasonlatosság szerint lett teremtve. A kép szerinti az anyagi hasonló Istenhez, de nem lényegileg; a hasonlóság [ὁμοίωσις] szerinti a lelki. Ezért nevezik a szubsztanciáját az *élet szellemének*, mivel egy szellemi kiáradásból [ἐκ πνευματικῆς

⁴ Jelen vizsgálat kérdésfelvetése szélesebb értelemben a test problematikájához tartozik, és ezáltal a teológia számos, a dolgozatban nem érintett területét foglalja magában. Meg kell említeni, hogy a vizsgált korszakban a korai keresztény hagyományokban több olyan terület van, amely hozzátartozhat a vizgálathoz, mert szorosan a test és a testiség értelmezésével függnek össze, de tárgyalásuk szétfeszítené a kereteket. A dolgozatban nem említett témakörök közül talán a doketizmus a legjelentősebb, amely a vizsgálat tárgyát képező bőrruha-értelmezéshez hasonló módon toposzként kötődik az eretnek irányzatokhoz. De emellett említhetők még a szélsőséges aszketizmus vagy akár a kereszt-ség körüli kérdések is, amelyekre utalok majd a későbbiekben.

⁵ Ehhez lásd pl. Nellis 1987. Az egyház hagyományán belül a talán legfontosabb kérdés az volt, hogyan definiálták az ember természetes állapotát. Az erre adott válaszból levonható következtetések messze meghaladják a dolgozat tárgykörét, ezért csak jelzem, hogy a teremtettség és halandóság állapotának elfogadása által körvonalazható alaphoz kibontakozó két hagyományról Irenaeus és Órigenész munkáira vezethető vissza.

⁶ In: Irenaeus: *Adversus haereses* I. Fontes Christiani 8/1, 160-161.

ύπορροίας] származott. Ezután körülborította a bőrrel, azt mondják, és ezt az érzéki [érzékkelhető] testre értik.”⁷

Habár a leírás nem tér ki a részletes ismertetésre, elemzésünk szempontjából az utolsó mondat bír nagy jelentőséggel, mert itt jelenik meg a bőrköntös és az érzéki test azonosítása.

Egy hasonló, de ezt az értelmezést nem teljes egészében lefedő megközelítésről alexandriai Kelemen számol be. Az egyházatya a valentiniánus iskolához sorolt Theodosz tanításainak kivonataiban említi a bőrruhát (55, 1), mint az Ádámot alkotó három természetén túli negyediket, amely a földi, anyagi elem.⁸

Az embert összetett létezőként bemutató tanítás különossége az, hogy nem a megszokott és elterjedt három (test, lélek, szellem), hanem négy elemet különböztet meg. A kivonatokban nem találunk olyan leírást, amely kiegészíthetné a rövid ismertetést, és megkönnyíthetné a pontosabb azonosítást, de az egyházatya vélhetően az érzéki testre gondolt.

A *Sztrómateisz* egyik részletében is megjelenik a vizsgált tanítás. Cassianushoz és a vele hasonló véleményt képviselőkhöz kapcsolja a test és a bőrruha azonosítását (*Strom* 3, 14, 95).

Kelemen érve olyan módon illeszkedik nemcsak a korábban bemutatott theodoszi elképzeléshez, hanem az irenaeusi beszámolóhoz is, hogy néhány sorral korábban Cassianus felfogását a valentiniánus iskolából eredezteti (és Tatianoszéhoz hasonlítja).

Van azonban még egy olyan idézet, amely árnyalhatja az eddigi megállapításainkat. A *Panarion* I, 415, 14-22-ben már egy fentebb bemutatott beszámolóval találkozhatunk,⁹ amelyben Kelemen a valentiniánusok tanításait mutatja be.

Az idézet részletes elemzését elkerülve, most csak annak illusztrálására használok fel, hogy rávilágíthassak arra, hogy 1) Kelemen szövege szó szerint megegyezik Irenaeus leírásával. Erre alapozva azt is mondhatjuk, hogy Kelemen szó szerint átvette Irenaeus szövegét, és ezzel talán 2) a szövegben cáfolt tanításban is az irenaeusi szempontokra ismerhetünk; és ezen megfontolások alapján 3) feltételezhető az

⁷ Δημιουργήσαντα δὴ τὸν κόσμον, πεποιηκέναι καὶ τὸν ἄνθρωπον τὸν χοϊκόν, οὐκ ἀπὸ ταύτης δὲ τῆς ξηρᾶς γῆς, ἀλλὰ ἀπὸ τῆς ἀοράτου οὐσίας, ἀπὸ τοῦ κεχυμένου καὶ ῥευστοῦ τῆς ὕλης λαβόντα, καὶ εἰς τοῦτον ἐμφυσεῖν τὸν ψυχικὸν διορίζοντα. καὶ τοῦτον εἶναι τὸν κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν γεγονότα, καὶ κατ’ εἰκόνα μὲν τὸν ὑλικὸν ὑπάρχειν, παραπλήσιον μὲν, ἀλλ’ οὐχ ὁμοούσιον ὄντα τῷ θεῷ· καθ’ ὁμοίωσιν δὲ τὸν ψυχικόν, ὅθεν καὶ πνεῦμα ζωῆς τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἰρησθαι, ἐκ πνευματικῆς ἀπορροίας οὔσαν. ὕστερον δὲ περικυβερτῆσθαι λέγουσιν αὐτῷ τὸν δερμάτινον χιτῶνα· τοῦτο δὲ τὸ αἰσθητὸν σαρκίον εἶναι θέλουσι. Vö. I, 30, 9, ahol megtudjuk, hogy az ember teremtéséről szóló ophita és séthiánus tanok szerint az eredeti és a bukott állapot különbsége abban áll, hogy az eredeti spirituális test a kiűzetés után átváltozott anyagi testté. Itt az egyházatya a bőrruháról nem tesz említést.

⁸ Az értelmezés különösségéről csak annyit jegyzek meg, hogy nincs párhuzama a gnosztikus hagyományban, és a kommentárirodalomban sem kapott nagy hangsúlyt. Egy lehetséges értelmezésére a későbbiekben visszatérek.

⁹ In: TLG (Diogenes).

is, hogy a kelemen-i korpusz más, a vizsgált területhez tartozó részeit is köthetjük az irenaeusi eredethez, amelyet átvett a cáfolat szempontrendszerével együtt, de azokat saját ellenfeleihez és azok tanításaihoz igazította.

A két egyházatya véleményét összefoglalóan úgy jellemezhetjük, hogy mindketten a valentiniánus hagyományhoz sorolt szerzők tanításai között említik az értelmezést. A test és a bőrruha azonosításának tágabb kontextusát és a korai keresztény hagyományban elfoglalt helyét Kelemen véleménye világítja meg azzal, hogy az enkratita hagyomány tanításai közé sorolta.

Azt azonban, hogy ezt a cáfolt szerzők hogyan értették, és hogyan kapcsolták össze a bibliai beszámolóval, nem tudjuk, mert erről nem tettek említést az egyházatyák.

Vizsgálatunkat ezután a cáfolt tanítás mibenlétére kell irányítanunk. Elfogadva az atyák véleményét, elsősorban a valentiniánus hagyományhoz sorolt iratokra kell koncentrálnunk.

III. A primér források

Ha az antik gnózishoz sorolt iratokat vesszük vizsgálat alá, azzal kell szembesülnünk, hogy az egyházatyák polémiájának tárgya csak viszonylagosan rekonstruálható.

Mindenekelőtt azt a feltételezést kell elfogadnunk, hogy az egyházatyák által cáfolt nézetek és a primér forrásokban olvasható mitologikus beszámolók egyazon hagyomány részei, és ezen hagyományon belül vagy egy fejlődési sorba, vagy legalábbis azonos értelmezési irányba tartoznak. Ezen megjegyzés fényében kapcsolható össze a két hagyományszál, és válik rekonstruálhatóvá az egyszerűség kedvéért gnosztikusnak nevezett álláspont.

A második feltételezés, amit szintén el kell fogadnunk, az, hogy az egyházatyák hűen rekonstruálják, idézik, vagy foglalják össze az általuk cáfolt tanítást.

Ha mindkét premisszát elfogadjuk, akkor eljuthatunk a primér forrásokhoz. Ott azonban azzal kell szembesülnünk, hogy a mitologikus traktátusokban nem olvasható olyan variáns, amely szó szerint idézi vagy használja a *bőrruha* biblikus kifejezését. A nag hammad-i könyvtár irataiban nem fordul elő a kifejezés. Ezt példázandó elegendő talán a Siegert által szerkesztett *Registerre* utalni, amely a bibliai helyek felsorolásából egyszerűen kihagyta nemcsak a Gen 3, 21 vizsgálat alá vont terminusát, hanem az egész verset is.¹⁰

Másfelől köztudott, hogy az ember teremtésének kérdése, a bűnbeesés, az átok biblikus elbeszélései élénken foglalkoztatták a gnosztikus szerzőket, és a mitologikus nyelven elmondott teológiájukhoz a biblikus beszámolókat és főként a páli teo-

¹⁰ Siegert 1982, 336.

lógia elemeit használták (1Kor 15). Ezen tényből kiindulva három alapvető kérdést fogalmazhatunk meg.

- 1) Miért nem használták fel a bőrruha motívumát a szerzők és a traktátusok?
- 2) Milyen más motívum vagy koncepció áll az elmaradt bőrruha helyén a szövegekben, amely alátámaszthatja az atyák véleményét?
- 3a) Az antignosztikus polémia mi alapján fogalmazta meg azt a véleményt, hogy a szerzők azonosították a testet és a bőrruhát?
- 3b) Van-e más hagyomány, amelyet a gnosztikusokhoz hasonló érvek alapján cáfoltak? És ha igen, lehetséges-e, hogy a cáfoló atyák azonosságot vagy hasonlóságot láttak a cáfolt tanítások között?

Az első kérdésre adandó válasz pusztá feltevéseken alapulna, ezért eltekintek tőle. A harmadik már túlmutat a források elemzésén, és a keresztény teológia hagyományára vonatkozik. A második kérdésre azonban már körvonalazható egyfajta válasz – a bőrruha helyén alkalmazott motívumok vizsgálatával, és ez a harmadik kérdésünkhöz is közelebb visz.

A következőkben egyetlen szöveg részletes elemzése helyett néhány olyan példát mutatok be, amelyek mindegyike kapcsolatban állhatott vagy kapcsolatba hozható a kortárs keresztény értelmezésekkel, vagy egy motívum, vagy egy hipotetikusan feltételezett közös forrás vagy hagyomány segítségével.

III.1.

Ha értelmezni próbáljuk a mitologikus narratívákat, akkor szinte magától értetődő módon adódik az a megoldás, hogy az állatalakú arkhónok és néhány esetben a démonok által megalkotott test szimbolikája hordozza azt a funkciót (pl. *János-apokriphon*, a *Cím nélküli irat* vagy *Az arkhónok hüposztaszisza* c. iratokban), amit az állatbőrbe öltöztetett test hordoz az egyház hagyományában. Ha ez a feltételezés helyes, akkor az állatalakúság és a bibliai beszámolóban az állati eredetű bőr között találtak összefüggést a mitologikus szövegek szerzői. A valószínűsíthető kapcsolatot erősítheti, hogy az arkhónok jellemzésében visszatérő elemek a különböző szenvedélyek és vágyak, és a primér szövegekben találunk arra hivatkozást, hogy ezeket ültették el a teremtetten emberben (pl. *János-apokriphon*).

III.2.

Ha az antropogóniai konstrukciók egésze alapján közelítünk a kérdéshez, akkor érdemes olyan szöveget vizsgálni, amelyet nagy valószínűséggel ismerhettek a szerzők.

A *János-apokriphon* protológiai mítoszát ismerte Irenaeus (*Adv haer* 1, 29) – feltételezhető az is, hogy a szöveg egészét vagy a ma ismert irat egyik variánsát használta

cáfolatának megírásához. A feltételezés egyik gyenge pontja az, hogy az apokruphon a séthiánus hagyomány része, és nem az atyák által említett valentiniánus iratokhoz tartozik. A második pedig az, hogy az egyházatya nem tér ki az antropológiai tanok bemutatására sem az irat bemutatásakor, sem a későbbiekben.

Az apokruphon antropogóniai leírásában jelenik meg az az azonosítás, amely feltételezhetően szerepet játszott az egyházatya véleményében. A mitologikus történet szerint, miután Ádám megkapta a fenti világból érkező, és az arkhónokénál magasabb rendű ismeretet hordozó pneumatikus részt, az arkhónok is felismerték, hogy teremtményük már nem áll hatalmuk és befolyásuk alatt. Hogy mentsék hatalmukat, tanácsot tartottak, összekeverték az elemeket (tűz, föld, víz, láng), és Ádámot „a halál árnyékába vitték, és ismét alkottak egy formát [πλάσις] földből, vízből, tűzből és szellemből, vagyis az anyagból, a sötétségből, a vágýból és az el-lenséges lélekből. Ez a béklyó, a test alakjának [a teremtett testnek] a sírja, amelybe az embert öltöztették, ez az anyag fogsága” (BG 55,2-13 és párh.):¹¹

ΔΥ[ΝΤ]Υ [Ε]ϢΟΥΝ ΕΘΔΙΒΕC ΜΠΜΟΥ ΔΥΕΙΡΕ ΝΚΕΠΛΔCΙC
 ΝΚΕCΟΠ ΕΒΟΛ ΔΕ ϢΜ ΠΚΔϢ ΜΝ ΠΜΟΟΥ ΜΝ ΠΚΩϢΤ ΜΝ
 ΠΕΠΝΔ ΕΤΕ ΠΔΙ ΠΕ ΕΒΟΛ ϢΝ ΘΥΛΗ ΜΝ ΠΚΔΚΕ ΜΝ ΤΕ-
 ΠΙΘΥΜΙΑ ΜΝ ΠΕΠΝΔ ΝΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΝ ΤΔΙ ΤΕ ΤΜΡΡ ΠΔΙ
 ΠΕ ΠΜϢΔΟΥ ΝΤΕ ΠΕΠΛΔCΜΔ ΜΠCΩΜΔ ΠΔΙ ΝΤΔΥΤΔΔϢ
 ϢΙΩΩϢ Μ ΠΡΩΜΕ ΕΠCΩΝϢ Ν ΘΥΛΗ

Itt megjegyezhetjük, hogy a Gen 2,7 szövegére épülő tanítás abban az esetben hozható kapcsolatba az irenaeusi beszámolóval, egyszersmind a Gen 3,21 értelmezési hagyományával, ha megfeleltethető egymásnak az Irenaeus szerint a gnosztikusok által elgondolt érzéki test, másfelől pedig a mitikus elbeszélésben szereplő, az arkhónok által a négy elemből alkotott (anyagi) test. Ezt erősítheti az, ha a platonikus eredetű test-sír szimbolikát használó értelmezésben a *felöltöztetés* terminusára helyezzük a hangsúlyt, amely egyértelművé teheti a kapcsot a bibliai terminológiával, azzal a különbséggel, hogy a mitologikus leírásban az arkhónok a testbe öltöztetik a magasabb rendű ismerettel rendelkező Ádámot.¹² Más szóval, ha ez a feltételezés helyes, akkor a motívumban a mítosz szerzőjének invenciójára ismerhetünk, mert a bőrruha értelmezéséhez összekapcsolta az elemekből alkotott test mitologikus koncepcióját, és ezen keresztül használta fel értelmezéséhez a platonikus toposzt is.

III.3.

A hereziológiai irodalomban több példa utal arra, hogy a gnosztikusok között is elterjedt volt az a főként apokrif iratokból ismert elképzelés, amely szerint a paradi-

¹¹ Wisse-Waldstein 1995, 120-122.

¹² Plese a platonikus hagyomány mellett a sztoikus mentális koncepcióra is utal, pl. Plese 2006, 129.

csom a földi szférán túl, az egekben található. Megemlíthető pl. Irenaeus (*Adversus haereses* I, 5, 2) ellenfele (véltetően Ptolemaiosz), aki a harmadik ég felett, vagy Theodosz, aki Alexandriai Kelemen szerint a negyedik égben lokalizálta a paradicsomot (*Excerpta ex Theodoto* 51, 2). A primér forrásokban is megfigyelhető ez a képzet: a *János-apokriphon*, a *Cím nélküli irat* és *Az arkhónok hüposztázisza* c. traktátusokban is olvashatók égi helyként elképzelt paradicsomról beszámolók, bár pontosan nem határozzák meg a helyzetét.

Közös elemként azt feltételezem, hogy a paradicsomból a földi világba való át-helyezés szimbóluma vehette át a biblikus bőrruha motívumának helyét, amennyiben az átok és a kiűzés bibliai motívuma a mítoszokban a levetéssel, a paradicsomból a káosz, a halál, a sötétség birodalmába vetéssel hozható párhuzamba.¹³ Ha ez a felvetés helyes, akkor a mitologikus leírások a térbeli mozgással is kifejezik a létállapot megváltozását, amely egyszerre vonatkozhat a pszichikus és khoikus közötti átmenetre, a zuhanás vagy levetés szimbolikáján keresztül pedig a paradicsomi állapot és a testi lét vagy testi ruhába öltözés közötti különbségre.

III.4.

A szűgyenbe öltöztetés motívuma a fentebbiekkel szemben jóval egyértelműbb kapcsolódási pontot kínál a biblikus hagyományban szereplő bőrruha felöltéséhez (T- 21- felöltözik / felöltöztet,¹⁴ és KWK, KEK-, KAK Δ2HY levet / levetköztet,¹⁵ és 21ΠE szűgyen;¹⁶ a T- 21- intr. alakját [sahidi] használták a gör. περιβάλλειν [Mt 25,36] fordításában, trans. alakját a Gen 3,21 fordításában [sahidi és bohairi¹⁷]). A motívum használatában két nagyobb irány különíthető el: vagy a szűgyen levetését, vagy a felöltését találjuk a forrásokban.¹⁸

A szűgyen terminusát általános értelemben is használják a szövegek, ebben az esetben az evilági emberi lét szimbólumaként (pl. Bronte, Péter Apokalipszise, Exegesis Animae, Séth 2. Logosza).

¹³ A mitologikus rendszerek égi világát jellemző struktúrák kialakításában számos kortárs hagyomány játszott szerepet, amelyek részletes bemutatására jelen tanulmányban nem térek ki. A fenti hipotézist talán támogathatja a páli raptusról írott újszövetségi beszámoló (2 Kor 12,2-4). Ha a feltételezésem helyes, akkor a páli recepciótörténet részeként vehetők figyelembe a fent említett szövegek.

¹⁴ Az előfordulásaihoz lásd Siegert 1982, 97-98.

¹⁵ Siegert 1982, 29-30.

¹⁶ Siegert 1982, 143-144 és Crum 1939, 576b-577a.

¹⁷ Crum 1939, 394 a-b.

¹⁸ A szövegek ismerik a szűgyenbe öltözés ellenpontjaként is értelmezhető dicsőségbe vagy dicsőség-, ill. fényruhába öltözés motívumát is, vagy a lélek igazi ruháját (pl. *Hiteles Tanítás*). Ezek a motívumok a legtöbb esetben az eredeti, égi hazába vagy állapotba jutást fejezik ki. Értelmezésükben alapvető szerepet kapott a paradicsomi, üdvözült vagy megszabadult állapot. A fent részletesebben bemutatott szűgyen-motívummal éppen ellentétes módon, de az értelmezés szerves részét alkotja az ádami szimbólika – csakhogy e motívum bemutatása meghaladja a jelen tanulmány kereteit. A dicsőségbe öltözés a keresztény hagyományban is jelentős szerepet kapott, a későbbiekben Origenész kapcsán utalok majd a hagyománytörténetre.

A szégyen motívumának talán leginkább kifejező értelmezését a Tamás szerinti evangélium 37. logionjában olvashatjuk. A mondás Jézus és a tanítványai apokrif dialógusát őrizte meg: „a tanítványok mondták: Mikor jelensz meg nekünk, és látunk téged? Jézus mondta: Ha meztelenre vetkőztök szégyen nélkül, és veszitek ruháitokat, és a lábaitok alá teszitek azokat, mint a kicsiny gyermekek, és megtaposátok azokat, akkor meglátjátok az Élő fiát, és nem fogtok félni.”¹⁹ (39, 27-40, 2.)²⁰

ΠΕΧΕ ΝΕΥΜΑΘΗΤΗC ΧΕ ΔΥ ΝΖΟΥ ΕΚΝΔΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ
ΝΑΝ ΔΥΩ ΔΥ ΝΖΟΥ ΕΝΑΝΔΥ ΕΡΟΚ ΠΕΧΕ ΤC ΧΕ ΖΟΤΑΝ
ΕΤΕΤ ΝΨΑΚΕΚ ΤΗΥΤ Ν ΕΖΗΥ ΜΠΕΤ ΝΨΙΠΕ ΔΥΩ ΝΤΕΤ ΝΨΙ
ΝΝΕΤ ΝΨΤΗΝ ΝΤΕΤ ΝΚΔΔΥ ΖΑ ΠΕΧΤ ΝΝΕΤ ΝΟΥΕΡΗΤΕ
ΝΘΕ ΝΝΙΚΟΥΕΙ ΝΨΗΡΕ ΨΗΜ ΝΤΕΤ ΝΧΟΠ Χ Π ΜΜΟΥ
ΤΟΤΕ [ΤΕΤ] Ν Δ Ν Δ Υ ΕΨΗΡΕ ΜΠΕΤΟΝΖ ΔΥΩ ΤΕΤΝΔΡ
ΖΟΤΕ ΔΝ

A logion középpontjában a szégyen nélküli meztelenség, a gyermekekhez való hasonlóság és a félelem nélküli istenlátás áll. A kutatástörténetben két nagy értelmezési irány alakult ki a szövegrész körül: vagy a keresztséggel (a közösséghez tartozással/a királyságba való belépéssel),²¹ vagy a korai keresztény hagyományban megjelent enkratita irányzattal hozták kapcsolatba, és ebben az esetben a megváltáshoz és az aszcenzióhoz szükséges előkészületek összefoglalását olvashatjuk benne.²²

Elemzésünk szempontjából két kulcsot találunk a továbblépéshez. Először is azt kell kiemelni a logion értelmezésében, hogy a látszólag a szemérmességre való utalás mögött az istenlátáshoz vezető út feltételeiről olvasunk, és ezen az úton ki-tüntetett helye van a szégyen nélküli meztelenség állapotának. Másodszor pedig azt, hogy a meztelenség-motívum a vélhetően újszövetségi párhuzamokra építő gyermeki ártatlanság és büntelenség állapotát írja le, amely lehetővé teszi, hogy az istenlátás félelem nélkül mehessen végbe.

Az apokrif evangéliumban a levetkezés és felöltözés szimbolikája több logion-ban is megjelenik. A ruha levetése és a földi test letétele közötti párhuzamra a 21/a logion ad példát, de a szégyen motívumának használata nélkül (36,34-37,6):²³

Mária mondta Jézusnak: Kire hasonlítanak tanítványaid? Mondta, hogy olyanok, mint a kisgyermekek, akik egy olyan földön vannak, ami nem az övék.

¹⁹ Hubai Péter fordítása kisebb módosítással (l. Hubai 1990, 68).

²⁰ Layton–Lambdin 1989, 68.

²¹ Smith 1966.

²² De Conick–Fossum 1991.

²³ Layton–Lambdin 1989, 62.

Amikor a föld urai eljönnek, azt mondják: adjátok vissza a földünket. Ők mezítlenre vetkőznek előttük, hogy azt nekik hagyják, és nekik adják a földjüket.²⁴

ΠΕΧΕ ΜΑΡΙΖΑΜ Ν ΤΙC ΧΕ ΕΝΕΚΜΑΘΗΤ ΗC ΕΙΝΕ ΝΝΙΜ ΠΕΧΔΥ
ΧΕ ΕΥΕΙΝΕ ΝΖ ΝΩΗΡΕ ΩΗΜ ΕΥΘΕΛΙΤ ΔΥCΩΥΕ ΕΤΩΟΥ ΔΝ
ΤΕ ΖΟΤΑΝ ΕΥΩΔΕΙ ΝΘΙ ΝΧΟΕΙC ΝΤCΩΥΕ CΕΝΔΧΟΟC ΧΕ
ΚΕ Τ ΝCΩΥΕ ΕΒΟΛ ΝΔΝ ΝΤΟΟΥ CΕΚΑΚΑΖΗΥ ΜΠΟΥ ΜΤΟ
ΕΒΟΛ ΕΤΡΟΥΚΔΔC ΕΒΟΛ ΝΔΥ ΝCΕ† ΤΟΥCΩΥΕ ΝΔΥ

A logion egyfelől a gyermekség és a tanítványság azonosságát példázza, de a levetkezés a föld urai előtt történik. Ha elfogadjuk Smith véleményét, akkor a kopt terminusok etimológiája, a *világ elhagyása* és a *mezítelenség/mezítelennek lenni* kapocsként szolgálhattak a fordításhoz.²⁵ Ha a gnosztikus hagyományban elterjedt toposzok alapján olvassuk a mondást, akkor a *föld urai* egyértelműen az arkhónokra vonatkozatható, a *levetkőzés* pedig a test letételének szükségességére,²⁶ akár a szexualitásra,²⁷ akár a keresztségre²⁸ is utalhat.

A két logion közötti különbséget úgy foglalhatjuk össze Smith értelmezése szerint, hogy míg a 37. logionban a keresztség teológiájának antropológiai dimenziója a domináns, addig a 21-ben a kozmológiai aspektus került az előtérbe.²⁹

A logionok vizsgálatát röviden összefoglalva, azt mondhatjuk, hogy a szégyen levetésének értelmezése a földi ruha, a test levetésének feleltethető meg, és célja egy még ebben a világban vagy a jövőben bekövetkező istentapasztalat. Mindkét mondásban hangsúlyos a gyermekség állapota és az, hogy a földi ruhát, amely az első logionban a szégyennel áll kapcsolatban, le kell vetni.

A *Cím nélküli irat a világ eredetéről* c. traktátus (NHC II,5) jelentőségét az adja, hogy szerzője az antropogóniájában is fontos szerephez juttatja a *szégyenbe öltözés* kifejezését. A paradicsomi történet mitologikus variánsában a gyümölcsevés következményeit kommentálja a szerző, amikor Ádám és Éva ettek (II9,II-16):

Aztán megnyílt az értelmük (νοῦς), mert amikor ettek, az ismeret fénye ragyogott rájuk. Amikor felöltötték a szégyent, megértették, hogy mezítelenek az ismeretben (γνώσις). Amikor kijózanodtak, látták, hogy mezítelenek, és megkívánták egymást.³⁰

²⁴ Hubai P. fordítása módosítással (Hubai 1990, 65).

²⁵ Smith 1966, 235.

²⁶ Schenke 1960.

²⁷ Kee 1963.

²⁸ Smith 1966.

²⁹ Smith 1966, 236.

³⁰ Bethge 1989, 75.

ΤΟΤΕ ΑΠΟΥΝΟΥΣ ΟΥΩΝ ἩΤΑΡΟΥΟΥΩΜ ΓΑΡ ΑΠΟΥΟΕΙΝ
ἩΤΓΝΩΣΙΣ Π ΟΥΟΕΙΝ ΝΔΥ ἩΤΑΡΟΥΤ ΖΙΩΟΥ ΜΠΩΠΕ ΔΥ-
ΕΙΜΕ ΧΕ ΝΕΥΚΑΚΑΖΗΥ ΔΤΓΝΩΣΙΣ ἩΤΑΡΟΥ ΠΝΗΦΕ ΔΥΝΔΥ
ΕΡΟΟΥ ΧΕ ΣΕΚΑΚΑΖΗΥ ΔΥΜ ΠΡΕ ΝΟΥΕΡΗΥ

A szerző a bibliai szöveget magyarázza, de összekeveri a jól ismert elemeket. Az értelem megnyílása áll a szemek megnyílása helyén, az ismeret közös elem, de itt a fény felragyogásával áll összefüggésben. A szégyen megjelenése – a bibliai beszámolóhoz hasonlóan – a gyümölcsevést követi, de itt az ismeret hiányának felismerése miatt következik be. A kijózanodás az értelem megnyílásának motívumát szövi tovább, de az utolsó mondat meztelensége már a testi szintre érkezik, és ezért von maga után testi, érzéki vágyat, amely az egyesüléshez és a nemzéshez vezet.

A szégyennel összekötött felöltözés a Gen 3,21-re mutat előre, vagyis filológiai érv alapján juthatunk a felöltöztetés bibliai motívumához, és összekapcsolhatjuk az itt megjelent szégyent és a bibliai bőrruhát.

A traktátusban később is előfordul a kifejezés (119,31), amely szorosan kapcsolódik a bibliai történethez írott kommentárhoz, de értelmezésében domináns szerepet játszik a fentebb megalapozott jelentés. A motívum értelmezéséből ki kell emelni, hogy a mitologikus szöveg a bibliai történethez képest olyan értelmezést hordoz, amely a bibliai bűnbeesés után bekövetkező meztelenséget és az ezt követő elrejtőzést egyértelműen szégyenként értelmezi, és ehhez a bőrruhába öltöztetést kapcsolja. Talán egy olyan hagyományt kommentál, amelyben ez az azonosítás már megtörtént (l. pl. a *Jubileumok könyvét*).

A *Tamás szerinti evangéliumban* olvasható mondásoknak s a *Cím nélküli irat* beszámolójának feltételezhető közös forrásához Alexandriai Kelemen vezethet el, aki megőrizte számunkra az elveszett *Egyiptomi evangélium* egyik részletét (*Strom* 3,91). A logionként azonosítható részletben Szalomé a dolgok beteljesüléséről kérdezi az Urat, aki ezt feleli: „amikor megtapossátok a szégyen ruháját, és amikor a kettő eggyé válik: a férfi a nővel, [akkor] sem férfi, sem nő.”

A töredék az Ádám és Éva-tipológia egy sajátos variánsát kínálja, és a nem nélküli, aszexuális vagy inkább androgün állapotra utal. Az idézet az enkratita tévedés bemutatása során hangzik el Kelemtől, aki azt állítja, hogy Cassianus használta ezt a mondást azzal a céllal, hogy alátámassza a testtel együtt járó nemi vágy elvetését.

Ha elfogadjuk Kelemen állítását, és azt is, hogy ez a logion ebben a formában hagyományozódott, akkor azt mondhatjuk, hogy a szégyen ruhájának vagy a test, vagy a nemiség feleltethető meg, a nem nélküliség pedig a jövőben bekövetkező állapot.

Elemzésünk szempontjából a logion azért is bír jelentőséggel, mert az idézett szavak alapján felvetődhet annak lehetősége, hogy az apokrif evangélium a mondás egy teljesebb formáját őrizte meg. A két nem egyesítéséről szóló mondás ugyanis is szerepel a *Tamás szerinti evangéliumban*, de egy másik logion tartalmazza. Ha

elfogadjuk ezt a feltételezést, akkor sikerült azonosítanunk egy olyan pontot a hagyománytörténetben, amely forrásként szolgálhatott a jelen alfejezetben vizsgált szövegek közös motívumához.

Általánosan elfogadott a kutatók között, hogy a mondás az enkratita hagyományt képviseli,³¹ amely az üdvösségre törekvés szélsőséges formájaként el- és megvetette a testet, és minden testiséget radikálisan elutasított. A mondást e szemszögből értelmezve, a *szégyen rubája* a bőrruhának vagy akár a testnek feleltethető meg, amelynek levétele visszafelé teszi járhatóvá a teremtettség bűn előtti állapotát, de olyan módon egyesítve a két nemet, hogy az eredeti emberré, Ádámmá válnak, aki mellett még nem áll Éva, hanem – ahogyan erre több forrás is utal – a két őszülő még egy.³²

Ha elfogadjuk a kutatók között elterjedt véleményt, akkor azt mondhatjuk, hogy a megcélzott paradicsomi állapot a bűnnélküliség, ártatlanság és a primordiális aszexuális androgunitás között von párhuzamot, és az idézett szövegben a két nem egysége jeleníti meg ezt az állapotot. De ha visszakanyarodunk a bibliai szöveghez, akkor feltételezhető az is, hogy a Gen 2,24 („a kettő egy test lesz”) és a Gen 1,27 („megteremtette az embert saját képmására”) kommentárjával állunk szemben.

Ha ez a feltételezés helyes, akkor a *Cím nélküli irat* antropogóniájának egyik forrását sikerült azonosítanunk a vizsgált logionok hagyományában, amelyben a szégyenbe öltöztetés a bibliai elbeszélésben szereplő bőrruhába öltöztetés helyét vette át.

IV.1.

A kortárs egyházi hagyományokban a bőrruha értelmezésében öt nagyobb irány különböztethető meg,³³ melyek közül a vizsgálat szempontjából Órigenész tanítása és főként a nevéhez kapcsolt tanításokból összeállított origeniánus hagyomány³⁴ bírnak kitüntetett jelentőséggel.

A kérdéskör megközelítésében lényeges kiemelni néhány alapvető szempontot. A leginkább elterjedtnek mondható irányzatban az atyák a teremtetten ember méltóságának kifejezésével a dicsőséges állapotot írták le, az angyali állapothoz hasonlítva Ádámot vagy az emberpárt, és a bűnben a dicsőség elvesztését, a bőrruhában pedig a haladóságot hangsúlyozták.³⁵ A bűnbeesés előtti állapot leírásában vagy a

³¹ Pl. Quispel 1981.

³² Ádám és Éva eredeti egységének motívuma megjelenik pl. az Ádám-apokalipszisben. A motívum áttekintő és részletes értelmezéséhez l. pl. Klijn 1962.

³³ Az összefoglaló jellegű áttekintéshez l. pl. Louth–Conti 2001, 88–89.

³⁴ Ehhez lásd pl. Bienert 1978, 6–25.

³⁵ Talán Szent Efrém himnuszában tűnt fel először a templom és a paradicsom felépítése közötti párhuzam, vélhetően Ádám és Krisztus papi szerepére alapozva: eszerint a szentek szentje és az élet fája,

mezítlenség³⁶ vált hangsúlyossá, vagy a dicsőséges ruhába öltözés, ami az Ádám által betöltött papi, prófétai és királyi dicsőségre alapozódik.

Az angyali, fényserű dicsőséges állapot mellett jelent meg a gyermekként elgondolt első emberpár (pl. Irenaeus³⁷), melynek legfőbb tulajdonsága a bűntelenség mellett a nevelésre és ezzel az üdvigondozásra szoruló gyermeki ártatlanság volt. A bűnbeesés az isteni pedagógia eszköze annak érdekében, hogy az ember felnőhessen a tökéletességhez. Megjegyezhetjük röviden azt is, hogy a legtöbb kommentátor állati eredetűnek tartja a bőrt, de Isten készíti az emberpárnak: Szent Efrém Genesis-kommentárjában Isten alkotásaként tűnik fel, a *Kincsesbarlang* szerzője pedig a fa lehántott kérgeként³⁸ magyarázza.

Ha Órigenész fennmaradt műveinek a bőrruha értelmezéséhez kapcsolódó szövegeihez fordulunk,³⁹ akkor két alapvető megállapítást tehetünk.

Az egyik, hogy az öt, számba vehető passzusból⁴⁰ három megfelel a kortárs hagyománynak, s a kanonikus értelmezést tükrözi. A Leviticushoz írott homíliában⁴¹ Órigenész a halandóság (vagy pontosabban a halál) jeleként értelmezi a bőrruhát, amit az emberpár a bűn miatt vett magára, és amely a test gyarlóságát és romlandóságát mutatja. Ez az allegorikus értelmezés illeszkedik az egyház hagyományába, ahogyan az is, hogy Órigenész állatbőrként azonosítja a ruha anyagát. Áron ruházataival (a hit és a szentség ruhája) szemben a bőrruha a törékenység, a boldogtalanság és a halandóság szimbóluma.

Másik megállapításunk az lehet, hogy a teológus olyan véleménynek is hangot adhatott, mely nem illeszkedik az egyház hagyományához, és az elítéléséhez vezetett. Jacobsen véleményét összefoglalva azt mondhatjuk, hogy ha a mopszuesztiai Theodórosznál fennmaradt töredéket (*Quaestiones in Genesim* 39) s az atya *Kelszosz ellen* írott művét (4,40) vesszük vizsgálat alá, akkor felmerülhet a test és a bőrruha azonosításának koncepciója.

A *Kelszosz ellen* vonatkozó részében a platonikus hagyománnyal szemben fejti ki véleményét, a testiség és a halandóság aspektusát helyezve előtérbe:

és annak az elbeszélésnek, miszerint a paradicsomkertből kiűzött ember bőrruhába öltözött, amit az emberek törvényszegése miatt készített Isten a bűnösöknek, még inkább kimondhatatlan s misztikus értelme van, mint a platóni

a függöny és a tudás fája, a szentek szentje és az édenkert, illetve és az udvar és a külső világ között vonható párhuzam.

³⁶ Érdemes megjegyezni, hogy a mezítlenség koncepciója a későbbi origeniánus hagyományban (pl. Evagriusnál) fontos szerephez jut, és az értelem mezítlenségének elgondolásában köszön vissza.

³⁷ Ehhez vö. pl. Jacobsen 2005 és Steenberg 2004.

³⁸ *Kincsesbarlang* 1985, II. (Ford. Ormos I.).

³⁹ A legújabb szakirodalomból lásd pl. Jacobsen 2006 és Jacobsen 2008.

⁴⁰ In: *Biblia Patristica* 3, 42.

⁴¹ Vö. Órigenész, *Hom Lev* 6, 2, 276-8.

megfogalmazásnak a lélek alászállásáról, miszerint a lélek szárnyát veszíti, ide ragadtatik, amíg csak valami szilárd dologba nem kapaszkodik.⁴²

Dechow véleménye szerint akkor, amikor Órigenész a nagyobb misztériumról beszél, csak lehetséges értelmezésként említi a test és a bőrruha azonosítását, amelyet a feltámadott testi formába vetett hite alapján tartott nagyobb misztériumnak, de ellenfelei, mindenekelőtt Theophilosz, majd Epiphániosz támadásának egyik pontjaként ez szolgálhatott.⁴³ Röviden, azt állapíthatjuk meg, hogy lehetséges olyan olvasata az órigenészi szövegnek, amelyben a platonikus lélekbukás mítoszának következményeként az alexandriai teológus azonosította a bőrruhát és a testet.

IV.2.

Az Órigenész elleni polémia és az origeniánus hagyományt elítélő határozat egyik pontja éppen a test értelmezése körül bontakozott ki, amelynek lényegi eleme volt a Gen 3,21 értelmezése is.⁴⁴ Mivel Órigenész Genézis-kommentárja nem maradt fenn, ezért a kutatók véleménye megoszlik arról, hogyan is értelmezhetette a verset Órigenész, és hogyan értelmezték Órigenész értelmezését az azt vitató atyák és teológusok.

Jeromos 124. levelében azt írja az eretnekséggel megbélyegzett tanításról (124,3), hogy eszerint a Gen 3,21-ben említett bőrruhák az emberi testet jelentik.

Órigenész tanításának rekonstruálásában Methodiosz⁴⁵ és Szalamiszi Epiphaniusz⁴⁶ is azt a véleményt képviselték, hogy Órigenész szerint a bőrruha és a test azonosítható (a *Panarion*-ban Epiphaniusz a lélek testbe bukásának tételére koncentrált). Az *Ancoratus* 62.2.1-ben ezt írja a kifogásolt nézetről: „a test húsból lévő bőrruháját, vagyis magát a testet” (χιτῶνα δεσμάτινον τὸ σαρκῶδες τοῦ σώματος ἢ αὐτὸ τὸ σῶμα).⁴⁷

A kritikusok között a gázai Procopius Genesis-kommentárjában az allegorikus értelmezés cáfolatában⁴⁸ azt írja, hogy az allegoristák három embert vagy inkább emberi állapotot különböztetnek meg a paradicsomban: a Gen 1,26 „képmás szerint teremtett” emberét – ami a lélek (τὴν ψυχὴν); a földből valót – ami ‘finom’ testtel bír (Gen 2,7); és végül a fénylőt, fényyszerűt (ἀνγλοειδής).⁴⁹

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy az origeniánus hagyomány elítélésének

⁴² Órigenész 2008, 292. (Ford. Somos R.)

⁴³ Dechow 1984, 318.

⁴⁴ Ehhez lásd pl. Clark 1990.

⁴⁵ Vö. *A feltámadásról* 1,4,2-3.

⁴⁶ Vö. *Ancoratus*; hasonlóan a *Panarion* 64,4,9-ben és a jeruzsálemi Johanneshez írt levélben, vö. Jeromos, Ep 51.

⁴⁷ In: TLG (Diogenes).

⁴⁸ PG 87,1:221AB.

⁴⁹ Ehhez lásd Dechow 1984, 320 és Heidl 2001.

egyik részét adta a test és a bőrruha azonosításának koncepciója. Mivel Órigenész fennmaradt műveiből ez nem következik magától értetődően, ezért feltételezhető, hogy vagy az origeniánus hagyományban jelent meg ez az értelmezés, és az elítélő atyák nem tettek különbséget Órigenésznek, ill. későbbi követőinek tanításai között, vagy csak tulajdonították neki a tanítást. Az elítélő vélemények másik visszatérő eleme az, hogy ha nem név szerint hivatkoznak Órigenészre, akkor a tanítás forrásaként az allegorikus exegetikai módszert idézik, vagy egyszerűen az allegoristákról beszélnek.

V. Összefoglalás

A szövegek alapján úgy foglалhatjuk össze a vizsgálat eredményeit, hogy 1) árnyalnunk kell az egyházatyák polémiáinak tárgyát, mert a mitologikus tanításokból hiányzik ez a referencia. A primér források a szó szoros értelmében nem térnek ki a bőrből való ruhába öltöztetés kérdésére, de fellelhetők olyan motívumok, szimbólumok és értelmezések, amelyek illeszkedhetnek az atyák által támadott nézethez. Azt azonban állíthatjuk, hogy a mitologikus teológiák használják az egyház hagyományában elterjedt motívumokat és a keresztény teológia elemeit is.

2) A test és a bőrruha azonosításának toposza nemcsak a gnosztikus nézetek elleni polémia eszköze volt, hanem a keresztény hagyományon belül is megjelent. A toposz az Órigenész és az origeniánus hagyomány elleni polémiát jellemzi.

3) Mivel mindkét kifogásolt bőrruha-értelmezés azonos eredetre mutat, feltételezhető, hogy alexandriai környezetben jelent meg, és kialakulásában nagy szerepet kapott nemcsak a test megvetését és leértékelését hangsúlyozó enkratita hagyomány, hanem az allegorikus szövegértelmezési módszer is.

4) Ha feltevésem helyes, akkor a bőrruhával kapcsolatba hozható a szegény ruhájának szimbolikája, amelynek nyomai mind a keresztény, mind a gnosztikus források között megjelentek. Az antik gnózis primér szövegeinek antropogóniai mítoszában is szerephez jutó kifejezés nemcsak Ádámot vagy az első emberpárt, hanem általában az emberi állapotot is jellemzi. Ha a fentebb vázolt rekonstrukció helyes, akkor a motívum a logionok hagyományához vezet vissza, és alapformájában a bibliai teremtés-elbeszéléssel hozható összefüggésbe.

5) Végül a bőrruha értelmezéséhez szorosan kapcsolódó, de a dolgozatban csak röviden érintett kérdést szeretném illusztrálni egy, Órigenésztől származó idézettel. A részben az Ádám–Krisztus tipológián, részben a páli feltámadási teológia exegéziséen alapuló sorok az *apokatastaszisz* órigenészi tanításának kontextusában hangzanak el, de akár a keresztség szimbolikájára, akár a végidőkre is vonatkozhatnak: „Ahogy tehát Krisztus a lélek öltözete, úgy joggal, értelmesen mondható a lélek a test öltözetének. Ez a díszruha az, ami halandó természetét befedi és betakarja.”⁵⁰

⁵⁰ Órigenész 2003, 130. (Ford. Somos R.)

Bibliográfia

- Bethge, H. G. (1989) „The Writing Without Title on the Origin of the World.” In: *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2, Brit. Lib. Or. 4926(I), and P. Oxy. I, 654, 655*. Ed. B. Layton. E. J. Brill, Leiden–New York–Köln.
- Biblia Patristica* 3. Paris 1980.
- Bienert, W. (1978) *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert*. PTS 21, Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- Clark, E. A. (1990) „New Perspectives on the Origenist Controversy. Human Embodiment and Ascetic Strategies.” In: *Church History* 59/2, 145–162.
- Crum, W. E. (1939) *A Coptic Dictionary*. Clarendon Press, Oxford.
- Dechow, J. F. (1984) *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*. Mercer Uni Press, Macon.
- De Conick, A. D.–Fossum, K. (1991) „Stripped before God. A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas.” In: *Vigiliae Christianae* 45/2, 123–150.
- Heidl Gy. (2001) *Szent Ágoston megterése*. Kairosz, Budapest.
- „Az evangélium Tamás szerint.” (1990) Ford. Hubai P. In: *Jézus rejtett szavai*. Holnap Kiadó, Budapest.
- Irenaeus (1993) *Adversus Haereses I*. Fontes Christiani 8/1. Herder.
- Jacobsen, A. C. (2005) „The Importance of Genesis in the Theology of Irenaeus.” In: *Zeitschrift für Antike und Christentum* 8, 299–315.
- Jacobsen, A. C. (2006) „The Constitution of Man According to Irenaeus and Origen.” In: Feichtinger, B.–Lake, S.–Seng, H. (szerk.): *Körper und Seele. Aspekte spätantiker Anthropologie*. K. G. Saur Verlag, München, 67–94.
- Jacobsen, A. C. (2008) „Genesis 1–3 as Source for the Anthropology of Origen.” In *Vigiliae Christianae* 62, 213–232.
- Kee, H. (1963) „Becoming a Child in the Gospel of Thomas.” In: *Journal of Biblical Literature* 82, 307–314.
- Klijn, A. F. J. (1962) „The ‘Single One’ in the Gospel of Thomas.” In: *Journal of Biblical Literature* 81, 271–278.
- Lagarde, P. de (ed.) (1867) *Der Pentateuch Koptisch*. B. G. Teubner, Leipzig.
- Layton, B.–Lambdin, T. O. (1989) „The Gospel according to Thomas.” In: *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2, Brit. Lib. Or. 4926(I), and P. Oxy. I, 654, 655*. Ed. B. Layton. E. J. Brill, Leiden–New York–Köln.
- Louth, A.–Conti, M. (2001) *Genesis I-II. Ancient Christian Commentary on Scripture*. Inter Varsity Press. Downers Grove, Illinois
- Nellis, P. (1987) *Deification in Christ. The Nature of the Human Person*. Transl. Russel, N. St. Vladimir Seminary Press, New York.
- Órigenész: *A princípiumokról*. Ford. Pesthy M.–Kránitz M.–Somos R. (2003) Kairosz, Budapest.
- Órigenész: *Kelsozó ellen*. Ford. Somos R. (2008) Kairosz, Budapest.
- A törzsek származásáról avagy a Kincsesbarlang*. Ford. Ormos I. (1985) Helikon, Budapest.

- Plese, Z. (2006) *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*. NHMS 52. Brill, Leiden.
- Quispel, G. (1981) „The Gospel of Thomas Revisited.” In: Barc, B. (szerk.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*. BCNH Etudes 1, Québec-Louven, 218-266.
- Siebert, F. (1982) *Nag Hammadi Register*. (WUNT 26.) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Smith, Z. J. (1966) „The Garments of Shame.” In: *History of Religions* 5/2, 217-238.
- Steenberg, (2004) „Children in Paradise. Adam and Eve as Infants in Irenaeus of Lyons.” In: *Journal of Early Christian Studies* 12/1, 1-22.
- Waldstein, M.–Wisse, F. (1995) *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; IV,1 with BG 8502,2*. E. J. Brill, Leiden–New York–Köln.

Csaba Ötvös

The Interpretations of the Garments of Skin in the Early Christian and Ancient Gnostic Traditions.

According to the Mosaic account the Lord God made for Adam and his wife garments of skin and clothed them (Gen 3,21). The interpretation and meaning of the garments of skin was much disputed in the early Christian centuries. This paper concentrates on the first part of the reception history of this biblical verse in the early Christian literature and the Gnostic tracts from Nag Hammadi. In the centre of the investigation is an argument drawn from the polemical writings – which is the identification of the garments of skin with the physical body of the created man – and I made an attempt to explore its place and context in the controversies between the Christian and Gnostic traditions, on the one hand, and among the several different Christian traditions, on the other.

At first, I look for this argument in the Church Fathers' polemical works to reconstruct the point of view of contemporary Fathers (Irenaeus and Clement of Alexandria) on the Gnostics' opinion. In the second main part, I turn to the primary sources but because of the absence of any reference to biblical verses, the scope of research has had to be extended to cover not only the terminology but also the concepts in the Gnostic mythological theologies concerning the body of the earthly man (the body created by the archons and the clothing metaphor). Last, I sketch the place and development of the aforementioned theme in the controversy against Origen and the Origenian tradition in the Christian theology.

On the basis of the results of this short exploration, the identification of the garments of skin with the physical body can be regarded as a recurrent topos in the Christian polemical literature. At first it appeared in the controversy against the Valentinian authors in the heresiological literature but later it fulfilled a similar function against Origen's and the Origenian interpretation. The examined concepts entail questions about created man's nature, but these questions are preceded by another, namely, the question of being able to see God.

HEIDL GYÖRGY

Szent Ambrus misztikája és antropológiája a *De Isaac et anima* alapján*

Az alábbiakban a *De Isaac et anima* c. munka segítségével szeretném összefoglalni Ambrus misztikus tanítását. Rámutatok a szoros kapcsolatra a tanítás tartalma és kifejtésének mikéntje között, kiemelem a mű szerkezeti csomópontjait, hangsúlyozva a szerkesztésben tükröződő rendkívüli tudatosságot. Amellett fogok érvelni, hogy Ambrus misztikája lényegileg szentségi természetű, vagyis az ő felfogásában a misztika azonos a *mysterion*nal, a szentséggel, illetve a szentségi beavatással.

A szöveg nem csupán esztétikai érényei, hanem az allegorikus exegézis módszerével kifejtett tanítások miatt is előkelő helyet érdemel a patrisztikus és a nyugati keresztény spirituális irodalomban. Okkal tartják „Ambrus misztikus spiritualitása főművének”,¹ „a nyugati misztika első nagy mesterművének.”² A beszéden végighúzódó *Canticum*-magyarázat a lélek-menyasszony és Krisztus-vőlegény misztikus egyesülését, annak fokozatait, mibenlétét buzdító beszéd formájában adja elő, s célja a beavatás a legfőbb misztériumokba. Ez röviden szólva azt jelenti: Ambrus szeretné elérni, hogy olvasója/hallgatója ugyanúgy személyesen találkozzék Isten Igéjével, ahogyan Rebekka találkozott Izsákkal, és ahogyan az Énekek éneke menyasszonya találkozott és egybekelt vőlegényével. Saját munkájára is alkalmazható irodalomelméleti elve szerint az artisztikus szövegek végeredménye és célja maga Isten Igéje, amely a megértésben közvetlenül „kiárad” az olvasóra (*Ep.* 55 [8]. 5). Minden megértés találkozás Isten Igéjével, ami különösen igaz a Szentírás esetében, hiszen annak nem csupán szellemi lényege Isten Igéje, hanem szövegteste is sajátosan az Ige teste. E különleges szövegek olvasója ugyanabban a helyzetben van, mint amelyben az Énekek Éneke menyasszonya. Ahogyan a menyasszony keresi a vőlegényt, a Szentírás olvasója úgy keresi a szövegek értelmét, Logoszát, s éppen úgy vágyakozik a megértésben egyesülni az Igével, amint a menyasszony vágyakozik arra, hogy vőlegénye bevezesse hálókamrája mélyére. Az Énekek éneke *pars pro toto* maga a Szentírás, e szöveg megértése tehát a megértés megértése. Aki a könyv magyarázatára vállalkozik, mint Ambrus, az *par excellence* mystagógos,

* A tanulmány az OTKA K 81278 „Teológiai antropológia a patrisztikus korban” c. kutatói pályázat keretében készült.

¹ G. Nauroy: *La structure du De Isaac vel anima et la cohérence de l'allégorèse d'Ambroise de Milan*, *Revue des Études Latines* 63 (1985) 210-236, különösen 211.

² B. McGinn: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 1. *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, New York 1994, 203.

hiszen azt ígéri hallgatóságának, hogy elvezeti annak a tevékenységnek a legmélyére, amelyet a Szentírás olvasásakor végez, s amely a szöveg megértésében megvalósul: meglátja Isten Igéjét.

Az Énekek Éneke szellemi jelentése csak Krisztus eljövetele után tárulhatott fel. Amíg az Ige közvetett módon van jelen a szövegben, az exegézis szükségképpen allegorikus, hiszen más az, amit közvetlenül olvasunk, és más a szöveg mögöttes értelme. Az ószövetségi könyveket olvasva folyvást a szószerinti jelentés mögé kell tekintenünk, hogy megpillantsuk Isten Igéjét. A prófétai írásokban ugyanis Krisztus csak mintegy ablakon keresztül látható (4.32-33).³ Az írott szöveg áttetsző közvetítő eszköz, amely által Krisztus és a lélek egymásra tekint. Az értelem faggatja, kutatja a próféták írásait, és ebből a távolságból, az előzmények felől, meghallja az Ige hangját is, mégpedig maguknál az ószövetségi szerzőknél is előbb. Azért lehetséges ez, mert a prófétai írások értelmezése az újszövetségi beteljesülés felől történik. Az értelmező azon előzetes tudás birtokában olvassa és kutatja a próféták írásait, hogy azok beteljesedtek, sőt beteljesedésük mikéntjét is ismeri. Mivel a próféták még nem rendelkezhetek ezzel a – múltbeli eseményekre vonatkozó – biztos tudással, az értelmező a prófétai írásokat jobban érti szerzőiknél, vagyis értelmezése során a próféciákat mélyebb jelentéssel tudja felruházni, többletet ad a szövegükhöz.

A Szentírás megértése ugyanakkor nem az értelmező egyoldalú erőfeszítése. A szöveg végső értelme, a személyes isteni Logosz maga is keresi a szöveg értelmezőjét, ahogyan a Völegény keresi a menyasszonyt. Az Ige nem csupán betekint az ablakon, hanem benyújtja a kezét (vö. Én 5,4), azaz közvetve, tevékenységei által megmutatkozik a léleknek, amelyben így felébred a közvetlen istenlátás utáni vágy. A közvetlen istenismeretre való eljutás folyamatát Ambrus részletesebben leírja, utal a lélek előrehaladásának (*processus*) különböző szakaszaira, de mindezt oly sűrű allegorizálás keretében teszi, amely szinte ellehetetleníti szövegének fogalmi nyelvre fordítását (vö. 6.53-54). A homályosságnak részben a hallgatóság, részben a tárgy összetettsége az oka. Ha Ambrus élőszóban elhangzott tanításait talán nem is, de azok szerkesztett változatát ugyanis bizonyosan egyszerre hallgatták/olvasták keresztények és nem keresztények, akik ráadásul a lelki élet és az iskolázottság különböző fokain állhattak.⁴ Ambrus ezért nem logikus érvekkel, nem fűrészpör szárazságú fogalmakkal kívánja meggyőzni e színes hallgatóságot, hanem epideiktikus beszéddel egyszerre hat az értelemre és a képzelőerőre. Ami ennél is fontosabb: nem csupán hallgatósága volt összetett, hanem beszédének alap gondolata is. A *De Isaac*-ban ugyanis az előrehaladás lépcsőfokai egyszerre jelentik a szentírási, a liturgikus és a spirituális beavatás szakaszait, amelyek szorosan összekapcsolódnak

³ Vö. H. Savon: *Maniérisme et allégorie dans l'oeuvre d'Ambroise de Milan*, *Revue des Études Latines* 55 (1977) 203-221, ld. 209.

⁴ Bővebben: A. Fitzgerald: *Ambrose at the Well: De Isaac et anima*, *Revue des Études Augustiniennes* 48 (2002) 79-99, különösen 80-81.

az üdvtörténet nagy korszakaival és Jézus Krisztus fokozatos, az emberi természet-től az istenihez emelkedő megismerésével.

A *De Isaac* nem rendszeres értekezés, ami nem jelenti azt, hogy ne volna rendkívül tudatosan kimunkált a felépítése. Ennek belátásához érdemes kiindulni abból az alaptanításból (8.68), mely szerint a lélek Istenhez emelkedésének három szakasza van: felkészítés (*institutio*), előrehaladás (*profectus*) és beteljesülés (*perfectio*). A három szakasz ugyanis a beszéd nagyobb szerkezeti egységeiben is tükröződik. Az első az Én 2,11 vers („elmúlt a tél, elvonult az eső”) magyarázatáig tart. Eddig a prófétai írások jövődölései, Izsák és Rebekka, a vőlegény és a menyasszony előképi násza, a salamoni könyvek hármas bölcsessége állt az exegézis gyújtópontjában, egyszóval az ószövetségi írások, amelyekben az Ige közvetve van jelen, s amelyek előkészítik közvetlen eljövételét. Az Én 2,11 vers fordulatot hoz: „*Elmúlt a tél*, vagyis eljött a Pászká, eljött a megbocsátás, elérkezett a bűnök elengedése, megszűnt a kísértés, *elvonult az eső*, elvonult a vihar, a megrázkódtatás. Krisztus eljövetele előtt tél van, eljövetele után virágok nyílnak” (4.35). Ezt követően Ambrus már közvetlenül Krisztusról, az ő megtestesüléséről, kereszthaláláról, mennybemeneteléről beszél, amely teljesen új korszakot nyitott a világ és az istenkereső ember életében. A következő, a szöveg szerkezetében is tetten érhető jelentős váltás egy pillanatnyi szünet az előadásban az 5.49 szakaszt követően, miután a kertjébe alászálló vőlegényről, a lélekbe belépő Igéről beszélt az Én 5,1 vers exegézise során:⁵ „Szálljon alá fivérem kertjébe, és szakítsa le gyümölcsfáinak termését! Alászálltam kertembe, leszüreteltem mirhámát balzsamaimmal együtt, elköltöttem kenyeremet mézemmél, megittam boromat tejemmel. Egyetek, barátaim, és igyatok, ittasodjatok meg!” A lélek kertjébe, azaz önnön bensőjébe hívja Krisztust, a vőlegényt, aki alászáll oda, és lakomát tart, a lélek pedig a mennyei misztériumoktól megrészesgélve elalszik. Az Ige alászállása, a szellemi lakoma, a megittasult lélek józan részegsége, az alvás Ambrus misztikájának legmélyére vezető metaforák. A későbbiekben vissza fogok térni erre a tanításra, egyelőre az Én 5,1 vershez kapcsolódó szerkezeti váltásra szeretném hangsúlyosan felhívni a figyelmet. Ezen a ponton, mielőtt a szónok folytatná beszédét, szükségesnek tartja röviden összefoglalni mindazt, amit korábban a lélek előmeneteléről (*processus*) mondott, a szöveg folytatásában ugyanis már arról a lélekről beszél, aki teljes jogú tagja az Egyháznak, mert megtisztult a keresztségben, és részese az eukharisztikus közösségnek. Erre számos utalást találunk: a lélek „megragadta” Krisztust, „hogy többé ne veszítse el” (6.50); már nem egyszerűen menyasszony, hanem Krisztus nővére (6.51); a „temetkezés jeleinek illatát árasztja”, lemosakodott (6.52); eltemetkezett Krisztusban (6.53); csatlakozott a szentek közösségéhez, ahol Krisztus táplálja szentségeivel (6.56); immár tökéletessé lett (7.57); az Egyház egységében élve őbenne is teljessé lett a szellem egysége (7.59), és még folytathatnánk a példák sorát. Ennyi is elég azonban annak belátásához, hogy a

⁵ Vö. M. Sanders: *Fons Vitae Christus: Der Heilsweg des Menschen nach der Schrift De Isaac et anima des Ambrosius von Mailand*. Altenberge: 1996, 137. o.

beszéd harmadik nagy szerkezeti egysége a tökéletesség vagy beteljesedés fogalmához kapcsolódik. Ily módon az első szakasz az *institutio*-nak felel meg (1.1-4.34), amásodik alaptémája a *profectus* (4.35-5.49), ezt követően pedig a *perfectio* motívuma lesz a beszéd vezérgondolata (6.50-tól a mű végéig).

A beszédben kifejtett Énekek éneke-magyarázatnak alapvetően három rétege különíthető el, s mindegyikben felismerhető az előkészítés, előrehaladás, beteljesedés hármassága. A lélek és az Ige egymást keresik a Szentírásban, az Egyház szentségeiben és a másik személyében, amit hagyományosabban úgy fogalmazhatunk meg, hogy a lélek és az Ige benső egyesülésében. Az Énekek éneke tehát olyan szöveg, amely allegorikus tanítást ad az exegetikai tevékenységről, a liturgikus beavatásról és a lélek tökéletesedésének folyamatáról. Exegézis, szentségi közösség és szellemi gyakorlat egymástól elválaszthatatlanok. Mindegyiknek az a célja, hogy az Ige közvetett jelenlétének tudatától a közvetlen jelenlét megtapasztalásához vezessen. Lássuk ezt közelebbről előbb az exegézis, azután a liturgia, végül a lélek tökéletesedésének szempontjából!

Ami az exegézist illeti, Ambrus éppen a Szentírást olvasó lélekről mondja jól érthető biblikus képek segítségével, hogy az végigjárja az *institutio*, *profectus* és *perfectio* útját:

Eleinte, mintegy a felkészülés során, csak árnyékokat lát a lélek, amelyeket a közeledő Ige kinyilatkoztatása még nem üzött el, s ezért még nem ragyogott rá az Evangélium nappali világossága. Másodszor zavaró árnyak nélkül kegyesen illatozó virágokat szakít. Harmadszor, már beteljesedve, nyugalmat biztosít önmagában az Igének, hogy az felé forduljon, ráhajtsa a fejét és megpihenjen. (8.68)

Az *institutio* azt jelenti, hogy az ószövetségi írásokban az égi valóságok és eljövendő dolgok árnyékait látja (vö. Zsid 8,4; Kol 2,17). Az ószövetségben tehát látható az Ige, ámde közvetve, rejtetten (4.33), ezért az Igére vágyakozó olvasónak tovább kell lépni az Evangélium felé. A *profectus* éppen abban áll, hogy a lélek megismeri és megérti a prófécia és előképek beteljesülését az evangéliumban, abban a szövegben, amelyben Jézus Krisztus személyesen megszólal. Az emberré lett Ige itt közvetlenül jelen van, a szöveg azonban képletes, mert „az Evangélium által jelképesen mennyei misztériumokat látunk a földön,” vagy merészebben fordítva: „mennyei misztériumokat látunk kirajzolódni a földön” (*per euangelium in terris videmus caelestia mysteria figurata*, 4.42). A *perfectio*, a nyugalom és beteljesedés részesedés e mennyei misztériumokból. Ahogyan a prófécia beteljesedett az evangéliumban (1.1-2; 4.22), úgy az evangélium beteljesedik az egyház életében, mert az egyházban megvalósul Jézus Krisztus kérése: „*hogy mindnyájan egy legyenek, ahogyan te, Atyám, bennem vagy, és én tebenned, úgy ők is egy legyenek mibennünk*. Ez a beteljesülés és a tökéletesség. Ezért tette hozzá: *hogy egy legyenek, ahogyan mi is egy vagyunk: én őbennük, te énbennem, hogy teljességében eggyé legyenek* (Jn 17,21-23)” (7.59). Az exegézis a próféciaiktól az evangélium megértésén keresztül az egyház szentségi közösségéig

ível, a sokaságtól az egységhez: a lélek ily módon eljut a közvetettől a közvetlenig. A szöveg Logoszáttól indul el, hogy a személyes Logossal való közvetlen találkozásban teljesejék be az értelmező folyamat.

A szentségi beavatás esetében a három szakaszra vonatkozóan elsősorban Ambrosius kateketikus és misztagógikus beszédeiből vonhatunk le következtetéseket. A bizonyosan hitjelölteknek elmondott beszédek közül ismerjük a hatnapos teremtéstörténetet értelmező homíliákat és a *De Abraham*-ot, egy megjegyzésből pedig tudjuk, hogy katekéziseinek középpontjában a pátriárkák élete és a Példabeszédek könyvének erkölcsi tanítása állt (*Myst.* 1.1.; vö. *Expl.* 118. *prol.* 2.).⁶ A keresztségre való felkészítés, az *institutio* tehát az ószövetségi-profetikussal olvasmányok segítségével történt, mégpedig azért, hogy a hívek majd képesek legyenek felismerni Krisztus kereszthalálának üdvözítő erejét. (*Exp. Lc* 6.107-109). Liturgikus értelemben a *profectus* időszaka a misztagógikus katekézis hete. A misztagógikus tanítást Ambrus a már megkeresztelt híveknek adta elő, beavatva őket a szentségek titkaiba, és elmagyarázva a Miatyánk kéréseit. Ez Húsvét hetében történt, valószínűleg keddtől vasárnapig tartott. Milánói szokás szerint a neofiták csak a misztagógikus katekézisek után, a Húsvét utáni első vasárnapon vehettek részt az eukharisztikus liturgián a közösség teljes jogú tagjaiként.⁷ Az ő életükben ezzel lett teljessé a Húsvét. Ily módon a *perfectio* liturgikus értelemben maga az eukharisztia, az a szentség, amelyben közvetlenül és valóságosan egyesül a hívő Krisztussal; s ahol a menny közvetlenül, de már nem jelképesen, hanem szentségi valóság formájában megjelenik a földön.

A Szentírás tanulmányozása és a liturgikus beavatás folyamata nem csupán egymással állnak szoros kölcsönhatásban, hanem megkívánják az erkölcsi tisztaságot és a lélek tökéletesedését is, hogy a testi dolgoktól elkülönülve egyesülhessen az Igével. A felemelkedés három alapfeltételét a hármasság foglalta magában, amelyet Órigenész nyomán, és az ókor jelentős filozófiai iskoláinak tanításával és gyakorlatával összhangban fejt ki Ambrus (*Isaac* 4.23-30; *Expl. Ps.* 36, 1-2; *Exp. Lc. prol.*; *Exp. Ps.* 118.1.). A morális, a természeti és a misztikus bölcsesség megfelel az előkészítés, előrehaladás és beteljesedés hármasságnak. A filozófia hármassága nem tantételek három csoportját jelenti, hanem az isteni jelenlétet megtapasztalni vágyó ember három, hierarchikusan egymásra épülő tevékenységét.

„A bölcs ugyanis elkülönül a testi-érzéki élvezetektől, lelkét fölemeli és elvonja a testtől: mert ezt jelenti az, hogy megismeri magát az ember, akit káldeus nyelven Enósnak, latinul *homo*-nak nevezünk [vö. Ter 4,26; 5,6-11]. Enós volt az, aki először hívta segítségül reménységgel Istent, és ezért, mint vélik, elragadtatott [Ter 4,26]. Úgy tűnik tehát, valójában azt lehet embernek nevezni, aki Istenben remél, aki pedig Istenben remél, ahogyan a szó valódi jelentése világossá teszi,

⁶ Ld. J. Schmitz, Bevezető, in: *Szent Ambrus: A szentségekről; A misztériumokról*. Jel Kiadó 2004, XVI-XVII.

⁷ Schmitz, art. cit. LVII-LIX. o.

nem marad a földön, hanem mintegy elragadva Istenhez kapcsolódik.” (Isaac 1.1)

Aki a bölcsességre törekszik, előbb elkülönül a testi-érzéki élvezetektől (morális bölcsesség); majd lelkét fölemeli a testi világ fölé (természetfilozófia); s végül Istenhez kapcsolódik (misztikus bölcsesség). Az istenismerethez vezető út az ember benső helyreállításával kezdődik, amelynek alapja az önismeret. Az önismeret nem elméleti tudás, hanem gyakorlat: az aszketikus, önmegtartóztató életmód kialakítása, eltávolodás a testi vágyaktól, az érzékiség legyőzése, az érzelmek féken tartása és az indulatok megszelídítése (vö. 4.16). Csakis az erkölcsileg tiszta, saját testét uraló lélek képes arra, hogy felemelkedjék az egész testi világ fölé, és reményét Istenbe vesse. Ekkor megformálódik bennünk az ember, aki *per definitionem* Istenben remél. Aki nem Istenben remél, szoros értelemben nem nevezhető embernek. Figyelemreméltó gondolat, hogy az ember nem mint kész, teljes, kialakult szubjektum érkezik az Istennel való találkozásra, hanem éppenséggel ebben az Isten által kezdeményezett találkozásban születik meg az, akit embernek, mai fogalommal: személynek lehet nevezni. A bűneshet az ember nem csupán Istentől távolodott el, hanem önmagától is, elveszítette ember voltát, hús-vér test (*caro*) és lélek (*anima*) köteléke (*copula*) lett. Ambrus felhívja a figyelmet a Szentírás sajátos szóhasználatára. Olykor úgy tűnik, mintha a *homo*, az ember csak a *caro*-val, olykor mintha csak az *anima*-val lenne azonos, de a szövegösszefüggés fényt vet a szóhasználat erkölcsi jelentésére: a bűnös ember hús-vér test, az Istenhez kapcsolódó ember pedig lélek (vö. 2.3). Az ember az Istenhez fűződő szeretet-kapcsolatában nyeri el önazonosságát, személyiségét. Az Istenhez kapcsolódás közelebbről meghatározva az isteni Logosszal való egység, nem platonikus *unio mystica* a legfőbb istenséggel. Az *adhaerere* ige, amelyet Ambrus előszeretettel használ e kapcsolat jellemzésére, az ószövetségi könyvek (vö. Mtörv, 13,4; 30,20, Józs 22,5, Én 8,5), különösen a zsoltárok kifejezése (Zsolt 63 (62),9 és 73 (72), 28), és kitüntetett szerepet játszik az ige jelentésének alakulásában Ter 2,24 vers, amely szerint „a férfi elhagyja apját és anyját és feleséghez kapcsolódik (*adhaerebit*), és a kettő egy test lesz”, s amelyet Pál mint *magnum mysterium*-ot Krisztus és az Egyház egyesülésére értelmez (Ef 5,31-32). Ambrus szerint a Krisztushoz kapcsolódott lélek valójában megszűnik léleknek lenni, mert az Úrral egy szellem (*spiritus*) lesz (IKor 6,16-17, vö. *Expl. Ps.* 118, 11.4; *Abr.* 2.8.59). Szellem és lélek nem két különálló képesség, nem két antropológiai entitás. A lélek akkor kapja a szellem nevet, ha már átalakult a test-lélek viszonyrendszer, és az ösztönök, indulatok, érzelmek, gondolatok a teljesen Istenre irányuló figyelem szolgálatában rendezetten működnek. Az átalakult, a testi természetén felülemelkedő ember mintája Pál apostol. Ahogyan Pál „lelke fölemelkedett a testből, eltávolodott és elemelkedett a hús-vér test zsigereitől és kötelékeitől, idegen lett önmaga számára, és kimondhatatlan szavakat őrzött bensőjében, amelyeket meghallott, de nem tudott közölni,” úgy ragadtatik el a tökéletességre törekvő lélek, és megtalálja önmagában az istenséget, mint Jót (4.11).

A Pálra vonatkozó bekezdésben a keresztény misztikus hagyomány fogalmi készletének számos eleme felbukkan (pl. *raptus*, *abalienatio*, *ascensus*). Ambrus azonban nem tartja Pál elragadtatását közvetlen istenlátásnak, a tökéletes színről-színre látás szerint a földi életben egyáltalán nem lehetséges (vö. *B. mortis* II.49). Ha tehát Ambrus határozottan tagadja ennek lehetőségét, akkor kérdés, miképpen értsük az Én 5,1 vershez fűzött magyarázatait a lélek kertjébe belépő isteni Igéről, az Ige lakomájáról, és a józan részegségről, amelyet a *De Isaac*-ban költői szavakkal a lélek ekstázisaként jellemez: „Ezt hallva a lélek megrészegült a mennyei misztériumoktól, és úgymond a bortól elnehezülve mintegy ekstázisban vagy kábulatban megszólal: én alszom, de a szívem virraszt (Én 5,2)” (5.49-6.50). A *De bono mortis* párhuzamos szakaszában (5.19-20) egyenesen Platón elgondolásával – valójában Plótinosz Lakoma-értelmezésével –, a nektártól ittas Porosz mítoszával szemben hivatkozik a platóninál sokkal magasabb rendű keresztény misztika józan részegségére, és az Énekek éneke *hortus conclusus*-át szembeállítja Zeusz, az értelem kertjével.

Ami a *De Isaac*-ban és a *De bono mortis*-ban csupán utalás, az a *De Sacramentis*-ben és a *De mysteriis*-ben félreérthetetlen tanítás, ezért e szövegekből megbízható választ kapunk a kérdésünkre. A lélek és az Ige találkozása és egyesülése szentségi módon történik, az eukharishtiában:

„Az oltárhoz jöttetek tehát, megkaptátok Krisztus kegyelmét, elnyertétek a mennyei szentségeket. Örül az egyház, hogy sokak megváltást nyertek, és szellemi ujjongással vigadozik, mert ide járult fehérbe öltözött családja. Ezt találod az Énekek énekében. Örvendezve hívja Krisztust, mert immár előkészítette a lakomát, amely méltó lehet a mennyei vendégséghez. Ezért mondja: *Szálljon alá fivérem kertjébe, és szakítsa le gyümölcsfáinak termését,*” stb. (*Sacr.* 5.3.14-17)

Én 5,1 hasonlóan szentségi és eukharisztikus értelmezését találjuk a *De mysteriis*-ben (55.58), amint a valószínűleg ambrusi *Splendor paternae* kezdetű himnuszban szintén az eukharishtiában jelenlévő Krisztusra utal a költő: a hit italára és a Szentlélek józan részegségére. Ágoston a *Vallomások*ban a milánói püspök prédikációira és liturgikus-szentségi szolgálatára emlékezve azt mondja, hogy „szónoklataiban buzgón osztotta népednek java búzádat, olajod örömet, borodnak józan részegségét” (5.13.23, Balogh J. ford.). Mintha felidézné azt az ambrusi tanítást, mely szerint a tökéletes lélek nem elégszik meg azzal, hogy virágokat szedeget az Írásból, és élvezi a Krisztusban megtalált békét, hanem kimegy a mezőre, „ahol nemcsak bájos virágok vannak, hanem búza és árpa is, vagyis a szilárdabb erények alapjai”, azaz szilárd táplálékot ad másoknak, cselekvő a szeretetben, másokért munkálkodik, másokért imádkozik (*Isaac* 8.69.) Az Egyház misztériumaiba beavatott lélek ugyanis azért tökéletes, mert egészen új létrendbe került: a megváltottak közösségébe. Tökéletessége nem végső beteljesülés, hiszen ilyesmi a jelen életben nem lehetséges. A tökéletes lélek voltaképpen az Ige nővére lesz, és nem a felesége, mert nem csupán egyvalakié, hanem mindenki iránt elköteleződött (4.19; 6.51). Nem

szűnnek meg számára a kísértések, nem emelkedik ki a világból, hanem egész benső életét átformálva tökéletessé lesz a szeretetben. Ambrus misztikája éppen intézményes keretei: lényegileg szentírási és szentségi jellege miatt cselekvő-tevékeny misztika. Az újjáalkotott, Istenhez kapcsolódó ember – Isten szeretetének benső logikája szerint – teljes egészében átadja magát embertársai szolgálatának. Ha tehát korábban megállapítottuk, hogy az ember valójában az Istenhez fűződő szeretetkapcsolatában nyeri el személyiségét, akkor ehhez most hozzá kell tennünk, hogy az Isten-szeretetben elnyert személyiségét a felebaráti szeretetben teljesíti ki.

György Heidl

Anthropology and Mysticism in Saint Ambrose's De Isaac et anima

This paper aims at summarizing Ambrose's mystical-spiritual teaching as it emerges from his sermon on Isaac and the Soul, i.e. on the spiritual wedding of Christ-Bridegroom and Soul-Bride. Form and content of the work are strongly connected. Two substantial structural junctions divide the text into three important sections. The first shift is linked with Song 2:11, whereas the second one with Song 5:1. In this way, Ambrose's basic concept about the three phases of the soul's spiritual progress, i.e. institutio, profectus and perfectio appears in the threefold structure of the text. The first part is devoted to the theme of preparation, the second to that of progress, while in the third part the idea of perfection is explained. For Ambrose, the Song of Songs is a text that includes teachings on exegetical activity for the reader, on liturgical initiation for the Christian believer, and on the spiritual progress of the soul. Each of these activities reflects the threefold scheme of preparation, advancement, and fulfillment. Exegesis, sacramental community and spiritual exercises are, thus, inseparably connected. The aim of the three activities is to lead the soul from the awareness of the indirect presence of the divine Word to experiencing His direct presence. Ambrose's mysticism is considered to be sacramental in its nature. In his belief, mysticism is identical to mysterion, that is, to sacrament and initiation into the sacramental life of the Church.

KENDEFFY GÁBOR

Ágoston misztikája

Amennyiben a misztika az Istennel való személyes és közvetlen egyesülésről szóló vallomást jelenti, vagy bármiféle olyan személyes Isten-tapasztalás leírását, amely világosan megkülönböztethető a fogalmi megismeréstől, a teológiai spekulációtól, Ágostont nem tekinthetjük misztikusnak. Ha az isteni lényeg meglátásához vezető elragadtatás krónikásként számítanánk rá, akkor is csalódnunk kell. Másfelől azonban mégsem véletlenül vált a hippói püspök az egész középkori misztikus hagyomány legfontosabb kiindulópontjává. Úgy a *Vallomások* személyes hangú „visszamlékezéseiben,” mint több pasztorális vagy doktrinális műben az Istenhez való fogalmi, ismeretelméleti eszközökkel leírható felemelkedés a fogalmin túlihoz vezet. A kérdés egyik legkiválóbb specialistája, G. Bonner helyesen állapítja meg, hogy Ágostonnál a misztika nem választható el az ismeretelmélettől.¹ És ezzel – ahogy egy másik jeles kutató, B. McGinn leszögezi – nem is rítt ki különösebben az ókeresztény gondolkodók közül.² Tanulmányomban először összefoglalom a *Vallomásokban* olvasható felemelkedés-beszámoló legfontosabb vonásait, majd felmutatom a párhuzamokat ezen szövegek és egyes doktrinális művek teológiai-filozófiai fejtegetései között – megerősítendő a fent említett kutatók véleményét. Végül a *Vallomások* kérdéses passzusainak és egyes pasztorális célú egezetikai írások ekshatazíz-értelmezéseinek az összevetése révén szeretnék hozzájárulni a misztika és az aszcenzió ágostoni fogalmának jobb megértéséhez.

1. Misztikus felemelkedések a Vallomásokban

A *Vallomásokban* a kutatók legnagyobb része három olyan, egyes szám első személyű szövegrészt különböztet meg, amelyek Istenhez való személyes felemelkedés-kísérletről szólnak (7, 10, 16-17; 7, 17, 23; 9, 10, 24-26) – közülük az első kettő a tulajdonképpeni megtérés és a megkeresztelés előtti időszakra vonatkozik.³ A felemel-

¹ G. Bonner: „The Spirituality of Saint Augustine and its Influence on Western Mysticism,” in: G. Bonner: *God’s Decree and Man’s Destiny*, London 1987, 148.

² B. McGinn: *The Foundations of Mysticism. Origins to Fifth Century*, London 1992, 230skk.

³ A szövegek legújabb részletes elemzéséhez l. B. McGinn: „Mysticism in the *Confessions*. Four Passages Revisited,” in: Augustine: *Mystic and Mystagogue* (Collectanea Augustiniana), eds. F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt, New York 1994, 251-286.

kedési próbálkozás (*conabar*) és a visszazuhanás (*repellebar*) azonban már korábban is megjelennek a műben, csak éppen nem a személyes Isten-tapasztalás kontextusában, hanem olyan fejtegetésekben, amelyek Isten természete mint intellektuális probléma körül forognak, szoros összefüggésben a „Honnan a rossz?” kérdésével.⁴ A *Vallomások* szerzője szerint ugyanis az Én nevű szereplő azért volt képtelen feltárni a rossz igazi okát és természetét, mert Istent kiterjedt szubsztanciaként képzelte el. Valójában az egész hetedik könyv arról szól, hogy az Én Isten ösztönzésére hogyan próbálta az értelem tekintetével szemlélni az isteni természetet – sikertelenül. Az isteni ösztönzés külső módja volt az, hogy eljutottak az Énhez a „platonikusok könyvei,” amelyek figyelmeztetésére (*inde admonitus*) megpróbált felemelkedni a „változhatatlan fény” látásához. Ezek a könyvek a beszámoló szerint leginkább az örök, változatlan, kiterjedés nélküli isteni bölcsesség gondolatával és az abban való részesedés ígéretével ösztönzik az Én gondolkodását és a későbbi felemelkedés-kísérleteket.

Az első „felemelkedés-kísérlet”⁵ jellegzetességeit így vázolhatjuk fel:

- 1) Az Én lelkének szemével megpillantja a nem térben, hanem ontológiailag a lélek fölött lévő változhatatlan fényt (Istent), amely nem fokozatilag, hanem természetében tér el az érzékelhető fénytől.
- 2) Isten nemcsak tárgya a látásnak, hanem tevőlegesen (felemeléssel: *adsumpsisti me*) közre is működik a felemelkedésben.
- 3) A fény megpillantása egyszerre ébreszt szeretetet és rettegést (*Et contremui amore et horrore*).
- 4) A fény azonnal visszaveri az értelem tekintetét (*...et reverberasti infirmitatem aspectus mei*).
- 5) A felemelkedés kettős bizonyossággal szolgál: Isten mint kiterjedéssel nem rendelkező valóság létezéséről és az Én képtelenségéről arra, hogy szemlélje Őt: „Magadhoz emeltél, hogy lássam: létezik, amit láthatnék, de én még nem vagyok az, aki láthat.” Az Én előtt feltárul saját „távolsága,” különbözősége Istentől: „és rájöttem, hogy messze vagyok tőled,” valahol „a különbözőség honában” (*in regione dissimilitudinis*).⁶
- 6) A „fényélményhez” „hallási élmény” is társul, nevezetesen Isten *távolról* jövő kiáltása: „Vagyok, aki vagyok.”
- 7) A mérleg mégis pozitív. Nemcsak az Isten mint romolhatatlan szubsztancia létére vonatkozó intellektuális kétség oszlik el a felemelkedés nyomán, hanem a reménytelenség is azt illetően, hogy megismerhető-e; az Én már reménykedhet

⁴ Conf. 4, 15, 27; 7, 3, 5.

⁵ Conf. 7, 10, 16-17.

⁶ Szemben a *media regio salutis*-szal (Conf. 7,7,11), az üdvözítő középső tartománnyal, amelyet akkor foglalt el az ember, amikor alárendeli magát Istennek, önmagának pedig alárendeli az időbeli dolgokat.

abban, hogy Istent a teremtményeken keresztül szemlélheti (*Római levél* I, 20). Ezzel Ágoston „szkeptikus korszakának” (*desperatio veri inveniendi*) vége.

8) Amiképpen filozófiai spekulációhoz kapcsolódik az „élmény” leírása, úgy abba is torkollik. Amint az a rögtön ezután következő elmélkedésből kiderül, az Én nem közvetlenül a platonikusok könyveinek hatására, hanem csak ezen felemelkedési kísérlet elméleti feldolgozása során találja meg a megoldást a „Honnan a rossz?” kérdésre, és számol le az isteni romolhatatlanságot fenyegető rossz szubsztancia létével.⁷

A első tanulságait levonó második felemelkedési kísérlet⁸ legfontosabb vonásai a következők:

1) A lélek immár nem egyszeri nekifutásból emelkedik fel, hanem a *Római levél* I, 20-hoz híven fokozatonként (*gradatim*), a teremtett világ létszintjein keresztül. Ennek az útnak a stratégiai állomásai magának a léleknek az egyre magasabb rendű képességei: az érzékelő lélekrész, az egyes érzékeket koordináló belső érzék és az értelem.

2) A lélek tevékenységein keresztül zajló aszcenzió legfőbb elve: *mi mit ítél meg (iudicare) mi alapján?* Így jut el az Én az értelem ítélkezésének alapjául szolgáló változhatatlan fényig.

3) A felmenetel során az Én egyre inkább visszavonul, és elvonatkoztat a testi képzetektől.

4) Ennek ellenére ismét csak egy röpke pillantást képes vetni arra, „ami létezik,” „a bizonytalan tekintet erőfeszítésével” (*in ictu trepidantis aspectus*), amelyet megintcsak visszaver a változhatatlan fény.

5) A felmenetel után egyszerre marad szeretet és kielégületlenség.

A visszaemlékező a látás és nem-látás feszült egyidejűsége mögött az Isten iránti szeretet és nem-szeretet egyidejűségét fedezi fel. A második felemelkedés kudarcából azt a tanulságot vonja le, hogy a változhatatlan fény tartós szemléléséhez Krisztusra van szükség mint közvetítőre, mivel az Igének a testben való részesedése teszi lehetővé az embernek a bölcsességben való részesedését. A felmenetelt ez a lemenetel teszi lehetővé, továbbá az ebbe vetett hit, valamint utánzása a *humilitas*on keresztül.⁹

⁷ *Conf.* 7, 11, 17–13, 19.

⁸ *Conf.* 7, 14, 20.

⁹ *Conf.* 7, 18, 24–19, 25. Ez a felismerés már az első felemelkedés leírásában megjelent implicit módon. Ott ugyanis a különbözőség tartományába visszavetett Én *mintha (tanquam)* ezt a hangot hallaná a magasból: „Én az erősek eledele vagyok, növekedj, és eszel majd belőlem. Nem te változtatsz azonban engem magadba, mint tested eledelét, hanem te változol majd belém” (Városi István fordítása). Erre visszautalva jellemzi most ekképpen Jézus Krisztust: „aki az eledelt, amelynek befogadására még gyenge voltam, a hús-vér testhez keverte” (Városi István fordítása módosítással.) Az ember átválto-

A harmadik aszcenziót,¹⁰ amely akkor játszódik, amikor az Én és a halála előtt álló Monika arról beszélgetnek, milyen lesz a szentek élete, a következőképpen jellemezhetjük:

- 1) Ez szintén fokozatos (*gradatim*) felemelkedés a külső és a belső világon keresztül az értelem fölött álló igazsághoz, jóllehet a lelki képességek hierarchiája itt nincs részletezve, ahogy az ítékezés sem kap említést a továbblépés elveként.
- 2) A lélek visszahúzódik a testi ingerektől, a saját, testi eredetű képzetektől és képzeleti képeitől, a szavaktól és jelektől, sőt önmagától is, tehát túllép önmagán. Ezt Ágoston a hallgatás metaforájával fejezi ki.
- 3) Megkülönbözteti az előző felemelkedésektől társas jellege: ketten együtt, beszélgetve teszik meg – legalábbis egy darabon – a belső utat.¹¹
- 4) Az eredmény ekkor is csak az igazság – amit ez a szöveg a „fogyhatatlan bőség tartományának” (*regio ubertatis indeficientis*) nevez¹² – szerény (*modice*) és röpké megérintése (*rapida cogitatione attingimus*).
- 5) Ez a szerény megérintés azonban „a szív teljes erőfeszítésével” (*toto ictu cordis*) történik – és nem a „látás bizonytalan erőfeszítésével” (*in ictu trepidantis aspectus*), mint a korábbi felemelkedéskor.
- 6) Az a rejtélyes kijelentés, miszerint „otthagytuk lekötözve a lélek zsengeit” (*reliquimus ibi religatas primitias spiritus*), arra utal, hogy ezt a röpké pillantást már hit kísértte, ami mintegy az Istennek felajánlott zsenge áldozat.¹³
- 7) Ebből következően itt nem találkozunk a kielégületlenség emlékével – helyette azzal a reménnyel, hogy ez a röpké élmény az üdvösségben tartósítható. Ez a derűs alaphang abból is fakad, hogy – mint láttuk – a cél itt már eleve nem a tartós Isten-szemlélet elérése, hanem az üdvösség állapotának előkóstolása.
- 8) Végül Isten már nemcsak annyiban a felemelkedés célja, amennyiben legfőbb létező és változhatatlan igazság, hanem úgy is, mint mindazon létezők teremtetője, amelyeken túljutva megpillanthatja Őt az értelem.

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a *Vallomások* eksztázis-felfogása szerint a kudarc része az isteni pedagógiának. Ebben láthatjuk a legnagyobb különbséget *A lélek nagysága* című fiatalkori dialógus (387/8) misztikus programjához képest,

zása e táplálékká azáltal (és az abba vetett hit által) vált lehetővé, hogy ez a táplálék keveredett az emberrel.

¹⁰ *Conf.* 9, 10, 24–25.

¹¹ A sóvárgó befelé-emelkedés gondolkodás és beszéd révén (*cogitando et loquendo*) zajlik – egy darabig, majd újra hangos beszéddel. Ennek első fázisa a *mens* (önmaga általi) átlépésénél – a felsőhajtással (*suspiravimus*) ér véget; itt lép be a csend, majd „a lélek zsengeinek” felajánlása után térnek vissza újra a beszédhez.

¹² Szemben a bukott ember állapotával, a regio *dissimilitudinisszel* (7, 10, 16), valamint az üdvözítő közepső tartománnyal (*media regio salutis*, l. fentebb).

¹³ Vö. *De fide et symbolo* 10, 23; *De diversis quaestionibus* LXXXIII, qu. 67, 6. L. Augustine: *Confessions*, A text and commentary by J. J. O'Donnell, Oxford: 1992, ad locum.

amely az emberi lélek Istenhez való aszcenziójában (az általában a léleknél megkülönböztethető hétből) öt szintet sorol fel.¹⁴ Érdemes kiemelni a második (negyedik) fokozatot (*purgatio*), amelynek az értelmezők szerint megfeleltethető a *Vallomások* második felemelkedés-története. A közös jellemzők: a lélek többre tartja magát a testnél, és elfordul tőle; a felebaráti szeretet gyakorlása; az emberi tekintély követése; fáradozás (*labor*), szorongás és halálfélelem; az isteni gondviselésbe vetett változó erősségű hit. Csakhogy a *Vallomások* szóban forgó helyén nem az történik, aminek a dialógus szerint azok vannak kitéve, akik már ezen a szinten Isten szemlétére tesznek kísérletet:

...őket oly erővel veri vissza az igazság fénye, hogy nem csupán semmi jót, hanem egyenesen temérdek rosszat vélnek benne felfedezni, sőt el is vitatják tőle az igazság nevet, és valamiféle nyomorúságos vággyal és gyönyörűséggel, az orvoslást elátkozva menekülnek vissza önnön sötétségükbe, amit beteges tekintük még el tud elviselni.¹⁵

Ezzel szemben a *Vallomások* szerint, mint láthattuk, a lélek a kudarctól nem veszíti el kedvét az igazság kutatására, hanem kielégületlensége ellenére – vagy épp azáltal – csak még nagyobb bátorítást kap.

Hasonlóképpen az ostiai látomás leírása sem feleltethető meg a dialógus felosztása szerinti harmadik (ötödik) szintnek (*tranquillitas, constantia*),¹⁶ hiszen ott a léleknek reménykedő és vágyakozó, de egyáltalán nem sziklaszilárd és hajlíthatatlan állapotáról van szó. A *Vallomások*ban, ha szabad ezt mondani, a kudarc a projekt része. Erre a gondolatra a következő utáni fejezetben fogok visszatérni.

2. Teológiai reflexió és misztika

Amint arra már utaltam, a *Vallomások* több, az eksztázistörténeteket megelőző helyén előfordulnak utalások bizonyos „felemelkedési” törekvésekre és „visszahú-lásokra,” mégpedig az isteni természetről és a rosszról szóló hagyományos teológiai-filozófiai vizsgálódások kontextusában. Ezek tétje elsősorban valamely, az isteni természettel összefüggő probléma megoldása, jóllehet személyes, önéletrajzi

¹⁴ *De quantitate animae* 33, 72-76. Ebben a műben Ágoston a boldogító Isten-látást még a földi életben várta. Ez a mű a *Vallomásoktól* eltérően a felemelkedésben inkább a lélek, mint Isten aktivitását hangsúlyozza. A két írás között egyfajta középső álláspontot képvisel a *De sermone Domini in monte* című írás (393-4), amely az evangéliumi nyolc boldogságot felelteti meg a lélek felemelkedésében elérhető nyolc fokozatnak (2, 10-4, 12.). Itt Ágoston a boldogító bölcsességet csak a halál után tartja elérhetőnek, és nagyobb hangsúlyt helyez a lélek felemelkedésében a Szentlélek aktivitására, illetve az emberi erőfeszítésen belül a praktikus, aktív szeretetre.

¹⁵ *De quant. an.* 33, 73. Azokat a magyar nyelvű idézeteket, melyek fordítóját nem jelölöm meg, a saját fordításomban közlöm.

¹⁶ *De quant. an.* 33, 74.

narratíva keretein belül. Emellett azonban úgy ebben a műben, mint az egyházatya több más írásában arra is találunk példát, hogy hasonló logikájú és metaforikájú szövegek nem személyes beszámoló, hanem teológiai-ismeretelméleti elmélkedés formáját öltik.

Így például a *Vallomások* 10. könyvében Ágoston, amikor arra a kérdésre keresi választ, hogy hol találja meg Istent, a testi világból kiindulva az érzékeken és a belső érzéken át az értelmi emlékezetig jut fel – ugyanaz az útvonal, mint az aszcenziós beszámolókból –, majd azt a következtetést vonja le, hogy a lélek önmagában és ugyanakkor önmaga fölött találja meg Istent. De hol szereztünk tudomást (*didicimus*) Istenről, mielőtt az emlékezetbe került volna?

Akkor hát hol találalak meg téged, hogy tudomást szerezzek rólad? Mielőtt ugyanis tudtam volna rólad, nem voltál az emlékezetemben. Hol találalak meg téged, hogy tudjak rólad? Hacsak nem tebenned, önmagam fölött [*in te supra me*]? És tér sehol [*nusquam locus*]. Hol közeledünk, hol távolodunk, és tér sehol.¹⁷

Az ontológiai és ismeretelméleti fejtegetés tehát ugyanabba az elképzelhetetlen képbe torkollik, mint amivel az ostiai látomás leírásában találkoztunk, amely szerint az Én *túllépett önmagán, kiterjesztette önmagát*, és értelmével önmaga „fölé” került, és megérintette az értelem fölött örökké fennmaradó igazságot.¹⁸ A „tér sehol” paradoxona arra figyelmeztet, hogy a térbeli kifejezéseket nem a térre kell vonatkoztatni; a „fölött” kifejezés tökéletességi fokot jelent, a „közeledik”, és a „távolodik” tökéletesedést és tökéletlenedést, Istenhez hasonlatosabbá vagy tőle különbözőbbé válást.

A *szabad akaratról* második könyvének „istenbizonyításában”¹⁹ Ágoston a *Vallomásokban* szereplő második felemelkedés-leíráshoz hasonló gondolatmenetet követ: a „mi ítél meg mit mi alapján?” elve szerint halad „felfelé” a testi világtól az érzékeken, majd a belső érzéken át az értelemig és tovább. Ezen a ponton felteszi a kérdést: valóban Isten az az értelemnél magasabb rendű valami (a pusztán értelemmel felfogható matematikai, logikai, morális stb. szabályok összessége), aminek alapján az értelem megítéli a belső érzék ítélkező munkáját?²⁰ Az igenlő válaszhoz be kell bizonyítani, hogy örök, változhatatlan, romolhatatlan szabályokról van szó, amelyek esetén a közösségi hozzáférés semmit sem von le az egyéni hozzáférés mértékéből – épp ellenkezőleg.²¹ A bizonyítás egy újabb, alulról felfelé vezető gondolatmenettel történik, amely azt firtatja, hogy miért tetszenek nekünk a természet és a művészet szépségei, és a választ a számok változhatatlan, örök, az értelem felett álló

¹⁷ *Conf.* 10, 26, 34. Heidl György fordítása kiegészítéssel.

¹⁸ *Vö. Conf.* 7, 10, 17.

¹⁹ *Lib. arb.* 2, 3, 4-18, 46. L. E. Gilson: *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1931, 25skk.

²⁰ *Lib. arb.* 2, 6, 14.

²¹ *Lib. arb.* 2, 7, 15-19.

törvényeiben és az egység hasonlóan jellemezhető fogalmában találja meg.²² A számosság törvényei ugyanúgy változhatatlan forrásai a testi szépség megítélésének, mint ahogy az erkölcsi megítélés a bölcsességet alkotó, ugyancsak örök és változhatatlan morális szabályokból indul ki; szám és bölcsesség valójában ugyanannak az örök Igazságnak a két aspektusa.

Ennek az amúgy semmiféle személyes Isten-tapasztalásról nem valló gondolatmenetnek egy lényeges pontján ezt olvassuk a matematikai törvények világáról:

Amikor ugyanis szemügyre veszem a számok változhatatlan igazságát, és annak valamiféle hálókamráját (*cubile*), szentélyét (*penetrare*), hazáját (*regionem*) – vagy alkalmazzunk bármilyen más megfelelő szót a számok otthonára, székhelyére – akkor a testi dolgoktól messze távolodom. És ha találok is valamit, amit el tudok gondolni, olyasmit nem találok, amit képes lennék szavakba önteni. Ezért mintegy kimerülve visszatérek a mi tájainkra, hogy beszélni tudjak, és arról beszélek, amit a szemem előtt látok, úgy, ahogy általában beszélni szoktak az emberek.²³

Az időbeli szépség egyre magasabb fokozatainak és a rájuk vonatkozó értelmi műveleteknek a számba vétele tehát óhatatlanul a legbelül és legfelül rejtőzködő, valamiféle sérthetetlen belső szentélybe visszahúzódó Igazsággal való találkozásba torkollik, amely adekvát módon nem fejezhető ki.²⁴ Az igazság „dallamos és beszédes csöndje,” az „igazság fénye” nyújtja már ebben az életben is a legnagyobb boldogságot.²⁵

Néhány fejezettel később újabb alulról felfelé haladó gondolatmenet vezet immár a művészi szépség példáitól – melyekben ugyancsak számviszonyok fejeződnek ki – az örök számossághoz. Itt a fénymetaforika mellett a *Vallomások* eksztázisleírásának azt a gondolatát is megtaláljuk, hogy az értelem tekintete nem képes megmaradni a változhatatlan igazság szemléleténél:

Tehát a művész lelkén is túl kell lépned, hogy az örökkévaló számot lásd: s már fel is ragyog előtted belső lakhelyéről és az igazság rejtett szentélyéből a bölcsesség. Ha pillantásod még nem eléggé erős, és visszariad tőle, fordítsd szellemi tekintetedet arra az útra, amelyet nyájasan megmutatott számodra, és ne feledd, hogy csak elhalasztottad a látást, amivel majd újra megpróbálkozhatsz, ha erősebb és egészségesebb leszel.²⁶

²² *Lib. arb.* 2, 8, 20-24.

²³ *Lib. arb.* 2, 11, 30. (Tar Ibolya fordítása módosításokkal.)

²⁴ *Vö. Conf.* 10, 25, 36: „De hol vagy emlékezetemben, Uram, hol vagy ott? Miféle fekhelyet [*cubile*] készítettél magadnak? Milyen szentélyt [*sanctuarium*] építettél a magad számára?” (Heidl György fordítása.)

²⁵ *Lib. arb.* 13, 35.

²⁶ *Lib. arb.* 2, 16, 42. (Tar Ibolya fordítása, módosításokkal.)

Az *igaz vallásról* (*De vera religione*) lapjain Ágoston úgy következtet Isten létére, hogy felteszi a kérdést: mi az, amit az érzéki testekben gyönyörködött bennünket.²⁷ Ez az érvelés ugyancsak a „mi íté, miről és mi alapján” elvet követve halad a testekben tetsző összhangtól és hasonlóságtól a lélek megismerő képességein keresztül az értelem feletti Összhang, Hasonlóság, Egység felé, amit a szerző „változhatatlan Igazság”-nak, „a mindenható alkotóművész művészeté”-nek (*ars omnipotentis artificis*), minden művészet (jártasság) törvényének (*lex omnium artium*) is nevez.²⁸ Ez már szemléltethető a lélek szemei által, meghozzá azzal egyenes arányban, hogy az ember mennyire képes szeretetét az időleges dolgoktól Isten felé fordítani.²⁹ Ugyanerről a műben Ágoston mint „igazi fény”-ről is beszél, amelyet reszketve (*palpitat*) pillant meg a lélek, amíg meg nem szabadult a testi megszokástól, és nem tette önmagát egyszerűvé.³⁰

A *Beszédek Szent János evangéliumáról* egyik helyén³¹ Ágoston megkísérli, hogy az Atya és a Fiú egységét kutassa tevékenységük szempontjából, és a probléma megvilágítása érdekében a *Vallomásokban* olvasható fokozatos gondolati felemelkedést javasolja a teremtményeken keresztül, amelynek során a lélek fokozatosan túllép (*transcendere, transire*) az időbeli világ létszintjein azzal a céllal, hogy Istent megérinthesse (*Deum tangere*). A folyamat döntő lépése az, amikor a szerző a testi világon belüli eddigi túllépés-sorozat, szemügyrevétel, rangsorolás, megkülönböztetés, mérlegelés alanyára (*considerator istorum omnium, discriminator, distinctor, appensor*) kérdez rá, aki a lélek, és magára a mércére, ami a Bölcsesség (*libra Sapientiae*). Ezen a szinten csap át a hagyományos filozófiai-teológiai eszközökkel végzett elmélkedés „misztikus” Isten-megközelítésbe, ami a lélek „önátlépését” jelenti: „Lépd át tehát a lelket is! Áraszd magad fölé a lelket, hogy megérintsd az Istent, akiről azt mondják neked, hogy ‘hol a te Istened’”!³²

Az a felemelkedés tehát, ami a *Vallomások* 7. és 9. könyvében mint misztikus élmény fogalmazódik meg, Ágoston műveinek más helyein gyakran teológiai-ismeretelméleti reflexióként olvasható. A hippói püspök felfogásában a fogalmon túli valóság nem egy irracionális, intellektuálisan le nem írható folyamat révén, hanem a filozófiai elmélkedés eredményeképpen közelíthető meg.

²⁷ *Vera rel.* 34, 64-35, 65.

²⁸ *Vera rel.* 30, 56.

²⁹ *Vera rel.* 29, 52-32, 60.

³⁰ *Vera rel.* 35, 65.

³¹ *Tract. In Ioh. Ev.* 20, II.

³² *Tract. In Ioh. Ev.* 20, 12. Révészné Bartók Gertrúd fordítása. Hasonlóval találkozunk a 147. Levélben (Isten látásáról) is (16, 38-18, 45.), ahol a gondolati felmenetel elve az eddigiekhez hasonlóan a megkülönböztetés (*discernere*): a testeket a külső szemek, a képzeteket a belső szemek különböztetik meg egymástól, ahogyan ez utóbbiak különböztetik meg a megismerés különböző fokozatait is egymástól; ezt egy belső, változhatatlan fényben teszik, amelynek szemlélete az isteni lényeg látását jelenti.

3. Felemelkedés és visszailleség mint életprogram

Ágoston számos mívében megemlíti az eksztázis örökkévalóságig tartósult változatát, amely az üdvözültek jussa lesz. Ez az isteni lényeg színről színre látását, de nem annak teljesen kimerítő megragadását jelenti – ebben a esetben ugyanis eltűnne a teremtő és a teremtett közti különbség.³³ Elismer azonban kivételképpen olyan esetet is, amikor a lélek már ebben az életben elragadtatás révén – mintegy a testből kilépve – képes az isteni lényeg már nem röpke, de azért időleges szemléletére. Ez utóbbi élmény, amikor „az ember felemeltetik az értelmi és értelemmel felfogható dolgok tartományába” (*in illam quasi regionem intellectualium vel intellegibilium subvehatur*),³⁴ az egyházatya szerint csak kivételes embereknek jutott ki, amilyen Pál és Mózes voltak.³⁵ A *Teremtés könyvének szó szerinti magyarázata* című értekezés 12. könyve az effajta elragadtatást olyan, alacsonyabb szintű elragadtatások egyenes folytatásaként írja le, amelyek szintén Isten ajándékai, de érzéki eredetű képzeleti képekből állnak össze: ilyenkor az ember a közvetlen érzéki képektől, a testi világ közvetlen érzékelésétől „ragadtatik el.”³⁶ Az ilyenkor bekövetkező közvetlen Istenlátás a lelket magához emelő Isten kegyelmének köszönhető (*secundum assumptis Dei gratiam*), amiképpen a lélek röpke felemelkedése is a *Vallomások* szerint (*tu adsumpsisti me*).³⁷ Jóllehet ebben a „tartományban” a boldogság az említett kivételaktól eltekintve csak a halál után, az üdvözült állapotban „iható saját forrásából,” mégis, „onnan valami permet erre az emberi életre is leszáll [*inde aspergitur aliquid huic humanae vitae*], hogy e világ kísértései közepette bátran, igazságosan és okosan élhessünk.”³⁸ Az isteni lényeg e töredékes megismerését ugyanezzel a szóval (*asperi*) fejezi ki a *Vallomások* leírása a harmadik felemelkedésről.³⁹ Az Istenlátásnak ez a leszivárgása tehát az aszcenzióon keresztül valósul meg.

Az egyházatya több, a *Vallomások* után született pasztorális célú írásmagyarázó mívében foglalkozik az eksztázis (*excessus mentis*: az értelem kilépése önmagából)

³³ *Epistola* 147 (*De videndo Deo*), 15, 37.

³⁴ Ami a *regio* szó használatát illeti, vö. *Lib. arb.* 1, 11, 30: *et eius quasi cubile ac penetrabile vel regionem quamdam*; *Lib. arb.* 2, 16, 42: *nec eius regio spatiorum est, nec aetas dierum*; *Conf.* 7, 7, 11: *media regio salutis*; 7, 10, 17: *regio dissimilitudinis*; 10, 20, 24: *regio ubertatis indeficientis*.

³⁵ Vö. *Epistola* 147, 13, 32.

³⁶ *Gen. ad litt.* 12, 25, 53-26, 54.

³⁷ *Conf.* 7, 10, 16.

³⁸ *Gen. ad litt.* 12, 26, 54.

³⁹ *Conf.* 9, 10, 23: „Szívünk ajkával áhítoztunk magasságos forrásvizedre, az élet forrására, mely tenálad van, permetével behintve [*aspersi*] felfogóképeségünkhöz mértén valamiképpen gondolkozni tudjunk erről az oly hatalmas dologról.” Vö. *Contra Academicos* 2, 2, 6 (feltehetően a *Vallomások*beli második felemelkedés-történetet ihlető eseményre visszaemlékezve): „Akkor aztán, ahogy egy egészen parányi fény felderengett előttem [*quantulocumque iam lumine asperso*], a filozófia arca oly mértékben megmutatkozott számomra, hogy [...]” Vö. *Lib. arb.* 2, 13, 35: „[...] és mi tagadjuk, hogy boldogok vagyunk, miközben az igazság öntöz [*irrigamur*] és táplál bennünket?”

fogalmával.⁴⁰ A szóban forgó helyek kulcsfontosságú vonatkoztatási pontja a 31. (30.) zsoltár 23. verse ebben a latin fordításban: *Ego dixi in ecstasi mea: proiectus sum a facie oculorum tuorum* („Én azt mondtam eksztázisomban:⁴¹ Elvettettem szemeid elől”); valamint a 42. (41.) zsoltár 5. verse ebben a latin szövegezésben: *Et effudi super me animam meam* („És kiárasztottam magam fölé a lelkemet”).⁴² Az e szavakban kifejeződő tapasztalatot világosan megkülönbözteti Pál közvetlen Isten-látásától.⁴³ A *Vallomások* önéletrajzi célú aszcenzió-leírásaihoz hasonló történet bontakozik ki előttünk: 1) A lélek *magá fölé* emelkedik Isten, a változhatatlan fény látására, *megérintésére*, ami éppen csak felvillan szemei előtt (*coruscatio*),⁴⁴ majd jön a visszaesés, mert a lélek képtelen a ragyogást lelki szemeivel elviselni.⁴⁵

2) A felemelkedés felemeltetés – Krisztus vonja magához az embert a magasba, ami azért lehetséges, mert egyszer teljesen leereszkedett az emberhez, és testté lett:

Az ember elbukott [*cecidit*], és ha ő nem bukott volna el, nem bocsáttatna alá, aki felemelje. Mi elbuktunk, ő leereszkedett [*descendit*]. Ő a magasba hágott [*ascendit*], mi felemeltetünk [*levamur*], mivel felhágni csak az tud, aki maga ereszkedett le [*nemo ascendit, nisi descendit*].⁴⁶

3) Kettős tapasztalásról kapunk hírt, amelynek tárgya egyfelől a változhatatlan fény, másfelől önmagunk, saját állapotunk:

Ahogy értelme a magasba emeltetett [értsd: a zsoltárosé], valami fenségeset látott, és nem volt teljesen ott, ahol az van, amit látott. És amikor, ha szabad ezt mondani, felvillant az örök fény [*coruscatione facta*], amelyben meglátta, hogy nincs ott, ahol az van, amit valahogyan képes volt megérteni, azt is meglátta, hogy hol van, és hogy az emberi bűnök mennyire sorvasztják és szorongatják.⁴⁷

⁴⁰ A legfontosabb helyek: *Enarrationes in Psalmos* 26, 2, 8; 30, *enarr.* 3, *sermo* 2, 2; 34, *sermo* 2, 6; 37, 12; 99, 6; *Sermones* 52, 6, 16. A vonatkozó összes lényeges szöveghivatkozást és a helyek elemzését lásd itt: A. Mandouze : *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1968, 665skk.; McGinn: *The Foundations of Mysticism*, 236skk.

⁴¹ A Károli-fordításban: „Én ugyan azt gondoltam ijedtemben: [...]”

⁴² A Károli-fordítás egészen mást jelent: „megkeseredem lelkemben.” A zsoltárhely jelentőségéről Ágoston misztikájában I. Németh Csaba készülő doktori disszertációja (CEU, Mediaeval Studies), első fejezet.

⁴³ *Enarr. in Ps.* 30, *enarr.* 3, *sermo* 2, 2; 37, 12.

⁴⁴ Vö. *Conf.* 10, 27, 38 (a korábbi felemelkedésre visszaemlékezve).

⁴⁵ *Enarr. in Ps.* 34, *sermo* 2, 6; 37, 12.; 99, 6; *Sermones* 52, 6, 16.

⁴⁶ *Enarr. in Ps.* 26, 2, 8.

⁴⁷ *Enarr. in Ps.* 37, 12; vö. *Enarr. in Ps.* 34, *sermo* 2, 6; *Sermones* 52, 6, 16: „Messze fent vagy, messze lent vagyok.” Vö. *Conf.* 7, 10, 16: „Magadhoz emeltél, hogy lássam: létezik, amit láthatnék, de én még nem vagyok az, aki láthat.”

4) Az örök fény látásához rettegés társul; az *extasis* másik jelentése a hippói püspök szerint: rémület (*pavor*).⁴⁸

5) A visszaesés után megmarad a vágy az újabb látásra.⁴⁹

6) A felemelkedés a teremtet dolgok szemléletén keresztül halad.⁵⁰

7) Az Istenhez való felemelkedés és közeledés a hozzá hasonlóbbá, a lebukás és távolodás pedig a tőle különbözőbbé válást jelenti.⁵¹

Nem mond ellent a *Vallomásokban* olvasható beszámolóknak, de jóval nagyobb hangsúlyt kap ezekben a szövegekben az ekstázis két momentuma:

1) Isten megpillantása, *megérintése* hangsúlyozottan nem a fogalmi megismeréshez tartozó tevékenység, hanem *érzés* (*sentire, persentiscere Deum*).⁵² Az 52. beszéd negatív teológiája szerint Isten valamiféle érzékeléséhez nemcsak az érzéki képzetektől, hanem mindenféle fogalmi megragadástól is el kell vonatkoztatnunk. Jelenlétéről valami más, nem fogalmi úton szerzünk tudomást:

Mit mondjunk hát Istenről, Testvéreim? Ha felfogtad azt, amiről szólni akarsz, akkor az nem Isten. Ha meg tudtad ragadni, akkor valami mást ragadtál meg Isten helyett. Ha úgy érzed, meg tudtad ragadni, magadat csapod be saját gondolkodásoddal. Nem Isten tehát ez, amit megragadtál. Vagy ha ez valóban Isten, akkor nem ragadtad meg.⁵³

2) Az ekstázis és az azt követő zuhanás nem kivételes esemény, hanem bármely odaadó hívővel megtörténhet.⁵⁴ Az Istent kereső ember életét valójában éppen a közeledés és távolodás, felemelkedés és visszabukás dinamikája jellemzi: „Gyakran ugyanannál az embernél mind a kettőt megtaláljuk: olykor közeledik, máskor eltávolodik; az igazság fénye révén közeledik, a hús-vér test felhője miatt távolodik.”⁵⁵

A vágy vezet a kudarchoz, a kudarc gerjeszti újra a vágyat: „De amikor hasonló

⁴⁸ *Enarr. in Ps. 30, enarr. 3, sermo 2, 2. Vö. Conf. 7, 10, 16: contremui amore et horrore.*

⁴⁹ *Enarr. in Ps. 34, sermo 2, 6. Vö. Conf. 7, 17, 23. Vö. még: Cons. Ev. 4, 10, 20.*

⁵⁰ *Enarr. in Ps. 99, 6: „...a teremtet dolgokat szemléld, csodáld, alkotójukat keresd.”*

⁵¹ *Enarr. in Ps. 34, sermo 2, 6; 99, 6. Vö. Conf. 7, 10, 16: regio dissimilitudinis.*

⁵² *Enarr. in Ps. 99, 6.*

⁵³ *Sermones 52, 6, 16.*

⁵⁴ *Sermones 52, 6, 16: „És történetesen valaki közölünk, akinek értelmét az igazság ragyogása elkápráztatta, mondhatja azokat a szavakat: ‘Én azt mondtam ekstázisomban...’; Enarr. in Ps. 34, sermo 2, 6: „Aki érzi ezt a fényt, tudja, miről beszélek...”*

⁵⁵ *Enarr. in Ps. 34, sermo 2, 6.*

vagy, örvendj, amikor különböző, sóhajtozz, hogy a sóhaj sóvárgást, a sóvárgás sóhaj keltsen, és a sóhajon keresztül közeledj, pedig már távolodni kezdteél.”⁵⁶

Ezek a szövegek tehát azt igazolják, hogy a *Vallomások* felemelkedés-történetei nem „meghiúsult plótinuszi eksztáziskísérletekről”⁵⁷ szólnak, hanem olyan kudarcokról, amelyek az odaadó keresztény hívő életének szerves részei, és mondhatni szervesen hozzátartoznak az Isten iránti vágy dinamizmusához.⁵⁸ A korábbi felemelkedések vágyteli emléke felerősíti az Isten-szeretetet, és ezáltal a Lélek Isten jelenlétéről egyfajta nem fogalmi, hanem – hasonlóan ahhoz, amikor a testi érzékeink útján szerzünk tapasztalatot – közvetlen módon bír tudomással. Erről számol be a *Vallomások* 10. könyvének egy helye is:

Mit szeretek, amikor Istent szeretem? Nem testi alakot, nem múlandó ékességet, nem fény ragyogását, mely kedves a testi szemeknek; nem változatos énekek lágy dallamait; nem virágok, kenetek, illatszerek édes illatát; nem mannát és mézet; nem hús-vér test ölelésre csábító tagjait; nem ilyesmit szeretek, amikor Istent szeretem. S mégis valami fényt, valami hangot, egyfajta illatot, ízt és ölelést szeretek, amikor Istenemet szeretem: benső emberem fényét, hangját, illatát, ízét és ölelését, akiben lelkemet beragyogja az, amit tér nem korlátoz, és ahol körülzengi, ami nem enyészik el idővel; ahol illatot áraszt rá, ami nem párállik szét; ahol ínyét csiklandozza, amit falánkság nem kebelez be, s ahol az öleli át, amit nem szakít el kielégülés.⁵⁹

Az Istent szerető ember azonban az egyházatya szerint nem csak az eksztázisban érzékeli, tapasztalja Isten jelenlétét. Az idáig még el nem jutott hívő Isten-szerete önmagában is közvetlen tapasztalatot jelent Istennel. A 96. *zsoltsár* ágostoni magyarázata szerint Isten *megérzése* (*persentiscere*) már akkor elkezdődik, amikor még csak próbálunk hasonlóná válni hozzá, mivel magában az Isten-szeretetben is Isten nyilvánul meg, aki maga a Szeretet.⁶⁰ Értelmezésem szerint az 52. beszéd fent idézett mondata sem csupán a fogalmon túli, hanem a fogalmon inneni Isten-tapasztalásra

⁵⁶ *Enarr. in Ps.* 34, sermo 2, 6.

⁵⁷ L. P. Courcelle: *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1968² 157skk.

⁵⁸ Másfelől a fentiek alapján nem osztom azt a véleményt sem, miszerint Ágoston a *Vallomásokban* ugyanazt a Isten-látást tulajdonította önmagának, mint amit Pálnak és Mózesnek a *De Genesi ad litteram*-ban. L. F. Van Fleteren: *Mysticism in the Confessiones*, Augustine: Mystic and Mystagogue (Collectanea Augustiniana), eds. F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt, New York, 1994, 309-336. Az eksztázis fogalmát értelmező pasztorális szövegek értelmezében sokat köszönhetek Németh Csaba készülő doktori disszertációjára (CEU, Mediaeval Studies) első fejezetének, valamint ennek a megjelenés előtt álló tanulmányának: Cs. Németh: *Paulus raptus to raptus Pauli: Paul's Rapture (2Cor. 12:2-4) in the Pre-Scholastic and Scholastic Theologies*, The Brill Handbook on St. Paul in the Middle Ages, ed. Steven Cartwright, Leyden, 2011.

⁵⁹ *Conf.* 10, 6, 8. Heidl György fordítása.

⁶⁰ *Sermones* 52, 6, 16.

is utalhat, amennyiben a hangsúlyt arra a különös *ex*-re helyezzük: „Vagy ha *ex* valóban Isten, akkor nem ragadtad meg [*si autem hoc est, non comprehendisti*].”

Gábor Kendeffy
Augustine's Mysticism

If the term 'mysticism' is to be preserved for doctrines on the union with, or the direct experience of, God, experience separate from every kind of conceptual thinking, Augustine can hardly be considered as a mystic thinker. Nevertheless, it is not merely a hazard that the thought of the bishop of Hippo became one of the most important reference points for medieval mysticism. Regarding the three famous autobiographical accounts of ascent in the Confessions (7, 10, 16-17; 7, 17, 23; 9, 10, 24-26), an analysis can show that the momentary insight into the divine essence is always described as a culminating point of an epistemologically motivated meditation, advancing from sense perception toward the apprehension of incorporeal beings. It is also worth observing that each of the three ascents reported – even the first two, located by the author, in terms of autobiography, in a period of “desperatio” – implies, beside the failure, the feature of hope, too.

This feature becomes even more obvious if we compare these accounts with the program of ascension toward the contemplation of God sketched in the dialogue On the Measure of the Soul (387/8). Whereas this writing, finished two years after the conversion, threatens those attempting to contemplate God without due preparation with the perspective of getting completely discouraged about such a contemplation, the I appearing in the Confessions keeps trying to elevate himself to the sight of the divine light.

The ascension scenes of the Confessions are worth comparing with some more theoretical Augustinian texts, devoid of any autobiographical or personal bearing (Confessions 10, 25-27; On Free Choice 2, 16, 42; On True Religion 34, 64-35, 65; Treatises on the Gospel of John 20, 11-12). In these passages epistemological and ontological reflections lead to the same culminating point as in the elevations described in the Confessions: a non-conceptual, momentary and fragmentary knowledge of God, experienced by the Self “elevated above himself.” Pastoral works of the Church Father also offer several passages parallel to the accounts of ascension in the Confessions (Commentaries on the Psalms 26, 2; 30, 3; 37, 12; 99, 6; Sermons 52, 6, 16). These texts, dealing with the phenomenon of extasis especially in relation to Psalms 31 and 42, present the failure of the ascension as an integral part of the life of the believer, rather than as a catastrophe or breakdown. That is to say, the program of appropriately seeking God includes an incessant sequence of necessarily unsuccessful attempts to contemplate the divine essence.

NÉMETH CSABA

Az ismeretelmélet, a teológiai antropológia és a „misztikus” nyelvezet viszonya. Kísérlet 12. századi szövegeken

Bevezetés

E tanulmány 12. századi forrásanyag vizsgálata révén arra keresi a választ, hogy milyen viszonyban állhat az ismeretelmélet, a teológiai antropológia és a „misztika.”

A 12. század egyik sajátossága, hogy ekkor van értelme megkülönböztetni ismeretelméletet és teológiai antropológiát, ugyanakkor egyik területen sincs általánosan (netán kötelezően) elfogadott minta. A két területnek van közös tárgya: Isten, amely egyben a lehetséges megismerés legmagasabb tárgya is. Ugyanakkor mind az ismeretelmélet, mind a teológiai antropológia számol azzal, hogy a diszkurzív racionalitás (pontosabban a *ratio*) korlátolt Isten megismerésében; ugyanakkor mindkét terület megalkotja a maga modelljét egy olyan megismerésre, amely adekvát ismeretet tud adni Istenről. Ebben a kontextusban „misztika” alatt éppen ezt, a diszkurzív megismerést meghaladó, Istenre irányuló megismerést érdemes érteni.

A különböző elméleti konstrukciók összehasonlítása más, további kérdéseket is felvet. Mennyire határozzák meg a megismerést leíró elméletek azt, amit magáról a megismerésről állítani lehet? Milyen kijelentéseket lehet formálni (és milyeneket nem) egy adott elmélet keretében?

A történeti forrásanyag jóvoltából lehetséges releváns választ adni az efféle elméleti kérdésekre is. Ez a tanulmány nem vállalkozhat az összes felmerülő kérdés megválaszolására, csupán körvonala néhány problémát. Mivel a megismerésről (és annak lehetőségéről) való beszéd részint a megismerőről való beszéd függvénye, elsőként a lélekről és a megismerőerőkről való beszéd korabeli sajátosságait kell vázolni. Ezután három erősen eltérő példán mutatom be azt, hogy az ész feletti megismerésre milyen modelleket alkottak a korban, valamint hogy ezek esetében az ismeretelmélet és a teológiai antropológia hogyan viszonyul egymáshoz.

A lélek fizikája

A 12. század Nyugaton elhozta az emberről szóló teológiai és filozófiai irodalom első virágkorát.¹ A különböző műfajú teológiai és filozófiai szövegekben előbukka-

¹ A 12. század *De anima*-irodalmának előzményeiről és néhány művéről jó áttekintést ad Bernard

nó, sokszor egyéni elméletek mögött meglehetősen heterogén háttértudás húzódik meg, amelynek érvényességét, úgy tűnik, a legkülönbözőbb szerzők is általánosságban elfogadják (vagy legalábbis nem kérdőjelezzik meg). Ez a lélek természetére vonatkozó tudás magában foglalja az antik lélekfilozófia némely elemét: ilyen például az emberi lélek (platonikus) felosztása haragvó, vágyakozó és értelmes lélekrészre, vagy az emberben is meglévő három lélekfajta – vegetatív, érzékelő, racionális – arisztotelészi megkülönböztetése. Ehhez a filozófiai réteghez adódnak hozzá új elemek a 12. század első felében, a frissen latinra fordított görög-arab orvosi irodalomból – ilyenek a megismerés fiziológiáját és az értelmi funkciók agyi lokalizálását leíró elméletek, vagy a három *spiritus* tana.² Az antik lélekfilozófiai toposzok és a legfrissebb tudományos elméletek adják – akár együtt, akár külön-külön – a lélekről való beszéd „tudományos” (vagy természetfilozófiai) regiszterét. Ezeket a lélek „alapszerkezetére” vonatkozó általános ismereteket különösebb fenntartások nélkül, szükségletük szerint idézik vagy adaptálják a korabeli szerzők – függetlenül attól, hogy inkább teológusokként vagy filozófusként gondolunk ma rájuk. A ciszterci Guillelmus de Sancto Theoderico (Guillaume de Saint-Thierry) a lélek platonikus, hármas felosztására alapozza a három teológiai erényt;³ kortársa, az ágostonos Hugo de Sancto Victore *Didascalicon*-jában az arisztotelészi felosztást (I, iv) is és a platonikust is (II, v) együtt használja.⁴ A kurrens orvosi-fiziológiai ismereteket is felhasználják mindketten, de ugyanígy tesz Guillelmus de Conchis (Guillaume de Conches) és Terricus Carnotensis (Thierry de Chartres) is: őket viszont inkább filozófusként tartják számon.⁵ Ezek a lélek alapstruktúrájára vonatkozó elképzelések közösek, és önmagukban nem befolyásolják a „misztikus beszéd” lehetőségét vagy lehetetlenségét – vagyis azt, hogy hogyan és mit lehet kijelenteni egy „közvetlenebb” istenismeretről. Ez a kérdés ennél magasabb szinten dől el, a megismerőerőkről alkotott elképzelések terén.

McGinn bevezetője: *Three Treatises on Man* (Kalamazoo, Mich. 1977), 1-100. (a kötet angol fordításban közli Isaac de Stella *De animáját*, a *Liber de spiritu et animát* és Guillelmus de Sancto Theoderico *De natura corporis et animae*-jét); Janet Coleman, *Ancient and Modern Memories* (Cambridge 1992), különösen 192-227 (*Twelfth-century Cistercians: the Boethian legacy and the physiological issues in Greco-Arabic medical writings*). A korabeli „misztika” (illetve teológiai antropológia) történetéhez lásd Bernard McGinn, *The Growth of Mysticism: From Gregory the Great through the Twelfth Century* (New York 1994); és Kurt Ruh, *A nyugati misztika története I. A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája* (Budapest 2006, ford. Görföl Tibor).

² A három *spiritus* a test különböző helyein lokalizált erők: a májban a tápláló *naturalis spiritus*, a szívben a megelevenítő *spiritualis spiritus*, az agyban pedig az érzékelést lehetővé tevő *animalis spiritus* található. E tanításról lásd Charles Burnett, „The Chapter on the Spirits in the Pantegni of Constantine the African,” *Constantine the African and Ali ibn al-Abbas al-Magusi. The Pantegni and Related Texts*, ed. C. Burnett and D. Jacquart (Leiden–New York–Cologne 1994), 99-120.

³ Guillelmus, *De natura corporis et animae* II, PL 180: 718B.

⁴ A platonikus felosztás recepciójáról lásd David N. Bell, „The Tripartite Soul and the Image of God in the Latin Tradition,” *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 47 (1980) 16-52.

⁵ Lásd a következő műveket: Hugo, *De unione corporis et animae*; Guillelmus, *De natura corporis et animae*; Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon*; Terricus, *Commentum (Librum hunc)*.

A beszédmódok és a nyelvi szokás

Függetlenül attól, hogy a 12. századi gondolkodók teológusként vagy „filozófusként” gondoltak-e önmagukra, túlnyomórészt ugyanabban a speciális helyzetben voltak, és ugyanazzal a megoldandó problémával szembesültek. Mindannyian ismertek és tekintélyként kezeltek olyan forrásokat, amelyek egy transzcendentális szféra létéről beszéltek – egy olyan szféráról, amely nem evidensen ismert, de valamiféle speciális módon mégis megismerhető, bár ennek a megismerésnek nem az ész (*ratio*) az eszköze. Ugyanazt a gondolati mintázatot mutatja a Szentírás, a patrisztikus teológiai irodalom, de a korban számukra elérhető „filozófiai” (javarészt platonikus) irodalom is: egyrészt létezik egy Isten (vagy istenség), akihez az embernek vissza kell térnie; másrészt az ember rendeltetése meghatározott és ismert dolog: ennek az Istennek a megismerése. E végcél elérését körül lehetett írni teológiai (vagy teológiailag értelmezett biblikus) fogalmakkal, de filozófiai fogalmakkal is – és a felhasznált fogalmi apparátus határozza meg, hogy egy adott, Isten megismerését is leíró modell kapcsán inkább „teológiai antropológiáról” vagy „ismeretelméletről” beszéljünk-e.

Ennek az az utókor számára mindenképpen hasznos megkülönböztetésnek van némi korabeli előzménye. Jellemzően a monasztikus szerzők hívják fel a figyelmet arra, hogy a korban a lélek kapcsán (legalább) kétfajta beszédmód létezik, a teológiai és a „filozófiai.” A ciszterci Guillelmus de Sancto Theoderico így aktualizálja 1138 körül Cassiodorus szavait:

A lélek, ahogyan evilág filozófusai mondják, egyszerű szubsztancia, természetes *species*, amely elkülönül testének anyagától; rendelkezik tagjaival mint eszközzel, valamint elevenítő erővel. A mieink – vagyis az egyháztanítók – szerint viszont a lélek olyan, szellemi jellegű és sajátlagos szubsztancia, amelyet Isten teremtett: megelevenítő, értelemmel rendelkező, halhatatlan, de jóra vagy rosszra változni képes.⁶

Valamivel később egy másik ciszterci szerző, Isaac de Stella is kiemeli a két regiszter különbségét:

A lélekről akarsz tanulni tőlünk – de nem azt, amit az isteni Írásokból megtanultunk (vagyis hogy [a lélek] milyen volt a bűn előtt, vagy milyen a bűn alatt, vagy

⁶ Guillelmus, *De natura corporis et animae* II, 51: *Anima, sicut philosophi hujus mundi dicunt, substantia est simplex, species naturalis, distans a materia corporis sui organum membrorum et virtutem vitae habens. Porro secundum nostros, id est ecclesiasticos doctores, anima spiritualis propriaque est substantia a Deo creata, sui corporis vivificatrix, rationabilis, immortalis, sed in bonum malumque convertibilis.* Guillaume de Saint-Thierry, *De la nature du corps et de l'âme*, éd. Michel Lemoine (Paris 1988), 122.; ill. PL 180: 707D. Mindkét leírás átvétel Cassiodorus *De animájából* (az ő kifejezései viszont „magistri saecularium litterarum” és „veracium doctorum auctoritas”).

milyen lesz a bűn után), hanem a lélek természetéről és erőiről, hogy miképpen van a testben, vagy miképpen hagyja el azt, és a többiről, amit nem tudunk.⁷

A lélek mint testet használó, abban mindenütt jelenvaló, anyagtalan szubsztancia más, mint az erények és bűnök közt mozgó, az üdvtörténet adott pontjára került teremtet létező; ugyanígy, más nyelven írják le a platonikus formákat megismerő lelket mint az angyalokat megismerőt. E kettősségnek azonban nincsen túl nagy szerepe, mivel a 12. században nincs mindenki által elfogadott paradigma se az ismeretelméletre, se a teológiai antropológiára. Leginkább úgy jellemezhetnénk e korszak megismerésre vonatkozó elméleteit, hogy egyéni, többé-kevésbé kifejtett ismeretelméleti vagy teológiai modelleket láthatunk, olykor ezek kombinációját, esetleges együttes jelenlétét, rengeteg, különféle műfajú szövegben, híres és ismeretlen szerzőktől egyaránt. Gyakorlatilag nincs konszenzus se a megismerőerők számáról, se pontos funkciójukról, se arról, hogy mit is ismernek meg tulajdonképpen.

Ha azonban a sok és sokféle forrásból a közvetlen istenismeret lehetőségéről szeretnénk valamit megtudni, mindezek ellenére járhatunk valamelyes sikerrel. E szerzők ugyanazt a tanult nyelvet használták. Ha nincs is a későbbi korokéhoz fogható konszenzus, a nyelvi szokás és az egyes szavak használata összemérhetővé teszi ezeket az elméleteket. Ha a „misztikus” beszédmód lehetőségét vagy a közvetlen istenismeretre vonatkozó tanokat keressük, elég átfogalmaznunk a kérdést a válaszáért. Azt kell vizsgálnunk, hogy a korszak szerzői mit gondoltak az „ész,” vagyis a *ratio* nevű megismerőerőn túli megismerésről: milyen elméleteket alkottak arról, és azok kapcsolódnak-e más szövegekhez.

Ezt a megoldást a nyelvi szokás teszi lehetővé. A 12. századi szerzők egymástól függetlenül is egy meglehetősen korlátolt képességű megismerőerőt értenek *ratio* alatt – és ez a szóhasználat egyaránt jellemző az inkább filozófiai és a tisztán teológiai munkák szerzőire is. A *ratio* feladata általában a diszkurzív gondolkodás, az érvelés és következtetés, az okok keresése, a problémamegoldás. Ha az állatokkal hasonlítják össze az embert, akkor a *ratio* ugyan a tipikusan emberi megismerőerő, de sokszor említenek egy másik, a korlátolt *ratió*n túl létező, magasabb megismerőerőt is, általában *intelligentia* néven. Szemben a *ratió*val, e szónak nincs megszokott, bevett jelentése a korban: a különböző teológusok és „filozófusok” különbözőképpen definiálják az „intelligentia” fogalmát, általában egymással összeegyeztethetetlen módon.

A továbbiakban három kortárs megközelítést mutatok be az ész feletti megismerés témájára; kiválasztásuknál a fő szempont az volt, hogy karakteresen eltérő megoldásokat adjanak ugyanarra a kérdésre: miképpen lehet Istent megismerni, ha

⁷ Isaac de Stella, *De anima: Vis enim a nobis edoceri de anima, sed neque id, quod in divinis litteris didicimus, id est qualis fuerit ante peccatum aut sit sub peccato aut futura post peccatum: sed de eius natura et viribus, quomodo sit in corpore vel quomodo exeat et caetera quae non scimus*. PL 194: 1875B, Gaetano Raciti alapján javítva, ld. *Isaac de l'Étoile*, DS VII (Paris 1969): 2011-2038, itt 2019.

az ész nem ad adekvát ismeretet? Az első azt példázza, hogy a korabeli „filozófia” hogyan konstruálja meg, leginkább Boëthius nyomán, a közvetlen istenismeret lehetőségét: ebben az esetben nem találunk „misztikus” műveket. A másik két példa két olyan szerző, akiknek vannak „misztikus” szövegeik, és mindkettő rendelkezik saját teológiai antropológiával; kettejük különbségét az ismeretelmülethez való viszonyuk adja.

Három példa

I) Episztemológiai elméletek az ész feletti megismerésről

A 12. század latinul olvasó és nem szigorúan teológiai gondolkodású szerzőinek két olyan forrás állt rendelkezésére, amely a megismerőerőkről tematikusan és valamelyes egzakttsággal beszélt: Boëthius *Consolatio*-ja, amely egyfajta katalógust ad a megismerőerőkről, valamint a platóni *Timaeus* Calcidius kommentárjával (és fordításában), amely a megismerőerők egymásból következését írja le. A két szöveg közül az egyértelműbben felvázolt boëthiusi elmélet gyakorolt nagyobb hatást a 12. századi olvasókra.⁸

A *Consolatio philosophiae* ötödik könyvében Boëthius négy, hierarchikusan egymás fölé rendezett megismerőerőt definiál: érzékelést (*sensus*), amely a konkrét formát (*figura*) az anyagban ragadja meg; képzelőerőt (*imaginatio*), amely ugyanezt anyagtalanul teszi; észt (*ratio*), amely elvonatkoztatja a *speciest* a konkrét egyedi létezőkből; s végül mindezeket felül az *intelligentiát*, amely „az egyszerű formát szemléli az értelem tiszta tekintetével.”⁹ Ez az elméleti keret Boëthius művében egyszerre írja le az isteni és az emberi megismerést (majd az isteni mindentudás, végül pedig az emberi szabadság megalapozását szolgálja) – de egyértelműen rögzíti az emberi megismerőképesség korlátait is. A legfelsőbb emberi megismerőerő az ész; az *intelligentia* csak az „isteni nemhez” tartozik hozzá.¹⁰

Ez az emberi megismerést a *ratióra* korlátozó modell, úgy tűnik, nem elégítette ki Boëthius középkori olvasóit, akik nem akartak lemondani az ész feletti megismerés lehetőségéről. Kevesen olvasták ki azt a szövegből, hogy az ember valamiféle megistenülés révén mégiscsak eljuthat az *intelligentiához*; helyette vagy újraírták a

⁸ Ilyen, *Timaeus*ra visszamenő elméletet fogalmaz meg Joannes Saresberiensis, *Metalogicon* IV, xviii (PL 199: 926D) és Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon* VI, 26, 1-3 (ed. Ronca, CCCM 152, 266-267) és *Glosae super Platonem* 34 (ed. Jeauneau, 100-101).

⁹ Boëthius, *Consolatio philosophiae* V., prosa 4: *Sensus enim figuram in subjecta materia constitutam. Imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram. Ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intelligentiae vero celsior oculus existit. Supergressa namque universitatis ambitum, ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur.* PL 63: 849A.

¹⁰ Boëthius, *Consolatio* V., prosa 5: *Ratio vero humani tantum generis est, sicut intelligentia sola divini.* PL 63: 854D/855A = ed. Loeb, 394.

boëthiusi modellt, vagy egy olyan *autoritas*ra hivatkoztak, amely eleve lehetővé teszi az ész feletti megismerést.

12. századi szövegekben gyakran feltűnik egy *sententia*, amelyet olykor név nélkül, de még inkább Platónnak vagy Boëthiusnak tulajdonítva idéznek a szerzők.¹¹ Az *autoritas* csupán annyit mond, hogy „az *intelligentia* csak Istenhez és néhány emberhez tartozik” (*intelligentia solius Dei est et admodum paucorum hominum*) – se azt a „néhány embert,” se a terminus jelentését nem határozza meg.¹²

A korszak talán leginkább kidolgozott ismeretelméleti modelljeit két, a chartres-i iskolához tartozó szerzőnél, Terricus Carnotensisnél (Thierry de Chartres, megh. 1156 körül) és tanítványánál, Clarembaldusnál (Clarembald de Arras) találjuk. Mindkettejüknek a boëthiusi *De Trinitate* szövegmagyarázata adott alkalmat arra, hogy a *Consolatio* terminológiáját felhasználva kiigazítsák annak modelljét.¹³ Terricus kommentárja, a *Commentum* (1148 után) megőrzi a megismerőerők négyes felosztását, de az *intelligentia* már emberi megismerőerő, amely által az anyagtalan emberi lélek az anyagtalan formákat szemléli – noha akik erre képesek, azokat isteneknek kell tartani a többi emberhez képest.¹⁴ Terricusnak a *De Trinitatéhoz* írt *Glossája* méginkább a metafizikai spekulációhoz alakítja az ismeretelméletet: az érzékelés, képzelőerő és ész felett két (emberi) megismerőerőt különböztet meg: az egyedi formákat önmagukban szemlélő *intelligentiát*, és végül az *intelligibilitást*, amely eltávolítja a formák közti különbségeket, és azok tiszta létét szemléli.¹⁵ A ta-

¹¹ A következő szerzőknél találhatjuk meg például a szentenciát (a teljesség igénye nélkül): Terricus Carnotensis, *Commentum* II, 6; *Glosa* II, 9; Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon* VI, 26 és *Glosa in Timaeum* 34; Clarembaldus, *Tractatus super Boetii de Trinitate* 8; William of Doncaster, *Explicatio aphorismatum philosophicorum* 3, 15 (ed. Weijers, 21); Domenicus Gundissalvi, *De anima* iii; Radulphus de Longo Campo (Raoul de Longchamp), In *Anticlaudianum* lxiii (ed. J. Sulowski, 60); Ps.-Remigius, *Enarratio in Ps* 30 (PL 131: 290D-291A); Joannes Saresberiensis (John of Salisbury), *Historia pontificalis* (ed. Chibnall, 32v); *Metalogicon* IV, xviii (PL 199: 927A); Abaelardus (?), *Tractatus de intellectibus* [20] (ed. Cousin, 2, 737); Absalom, *Sermo* 41 (PL 211: 239C); *De septem septenis* (PL 199: 951D/952A, 953D/954A); *De spiritu et anima* xxxvii (PL 40: 808).

¹² A *sententia* ebben a bevett formájában a *Consolatio* V., prosa 5 és a *Timaeus* 51E konflációjának tűnik. A *Timaeus* helye Calcidius fordításában így szól: *Quid quod rectae opinionis omnis uir particeps, intellectus uero dei proprius et paucorum admodum lectorum hominum?* (ed. J. H. Waszink, 50). Kommentárjában (CCCXLI) Calcidius így parafrázálja a mondatot: *intellectus uero solius Dei est et paucorum admodum sit examinatorum virorum* (ed. J.H. Waszink, 333).

¹³ Terricus és Clarembaldus szövegeit Nikolaus M. Häring adta ki: *The Life and Works of Clarembald of Arras* (Toronto 1965) és *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School* (Toronto 1971). Terricus műveinek teljes címe: *Commentum = Commentum super Boethii librum de Trinitate* (másképpen *Librum hunc*); *Glosa = Glosa super Boethii librum de Trinitate*.

¹⁴ Terricus, *Commentum* II, 5-6: *Corpori non est obnoxia formasque rerum non admixtas materie sed in puritate sua speculatur et considerat. Hec ergo comprehendendi vis suo nomine vocatur intelligentia. Que solius quidem dei est et admodum paucorum hominum. Qui uero in puritate sua intelligere possunt inter homines ceteros quasi dii reputandi sunt.* *Commentaries*, 70.

¹⁵ Terricus, *Glosa* II, 7-8: *Intelligentia uero quam proprie ‘disciplinam’ nuncupamus est vis anime que ipsarum formarum qualitates singulas atque proprietates vel eas ipsas formas ut vere sunt considerat. Sic tamen ut singulos ipsarum terminos ab eis non abiciat. [...] Intelligibilitas autem est vis anime remouens ab his formis omnes ter-*

nítvány Clarembaldus a saját *De Trinitate*-kommentárjában (1157-1158 körül) mesztere kommentárját és a fenti *sententiát* hasznosítja, de már teológiai gondolatokkal ötvözve. Nála a negyedik, legmagasabb erő neve *intellectibilitas* (és nem *intelligentia*, mint a többiekénél), amely Isten formájának megismeréséhez segít. Ezzel Istennen túl csak kevés ember rendelkezik – jelesen a próféták és az isteni inspirációban részesült emberek.¹⁶

Mindezek az elméletek sok pontban hasonlóak: katalógusszerűen ismertetik a különböző megismerőerők funkcióját, ami végső soron a platonikus ontológia alapelemeinek, a formáknak a különböző fokú megismerésében áll (a keresztény Isten koncepciója csak elvétve jelenik meg). Ezekhez a sematikus ismeretelméleti vázlatokhoz nem tartozik semmiféle „misztika:” nincsenek leírások arról, *hogyan* történik a formák tiszta létének szemlélése, se utalások olyan emberekre, akik *valóban* szemlélték már ezeket a formákat – és az sincs is reális eshetőségként felvetve, hogy az olvasó szert tehetne efféle tapasztalatokra. E gondolatok utóélete ugyancsak korlátozott volt: a chartres-i iskola ezen írásai a maguk századán túl nem gyakoroltak érdemi hatást – ez a fajta ismeretelmélet zárványként maradt meg.

II. Az észfeletti megismerés tapasztalati elméletei

Szemben az ismeretelmélet felé orientálódó, imént vizsgált szerzőkkel, a 12. századi *teológusoknak* gyakran van konkrét elképzelésük a „misztikus tapasztalatról,” és nevékhöz biztosan kapcsolódnak olyan művek, amelyeket „misztikusaknak” szokott tekinteni a kutatás. Mielőtt megvizsgálnánk példáinkat, érdemes kitérni néhány olyan pontra, amelyek sajátosan az észen túli megismerés teológiai megközelítését jellemzik.

A teológusok élesen el szokták választani az ésszel megragadható és az észfelett álló dolgok szféráját: utóbbihoz tartoznak a kinyilatkoztatás és a hittitkok. Azt, hogy az ész korlátozott az istenismeret terén, az eredendő bűn következményeként értelmezték; sokuk úgy tartotta, hogy a léleknek két képessége (aspektusa, irányultsága stb) van, az egyik értelmi-megismerő, a másik affektív.¹⁷

A „misztikus tapasztalat” kapcsán ugyancsak konkrét elképzelésekkel rendelkeztek. Olyan eseménynek gondolták ezt, amelyben az elme meghaladja önmagát, túllép önmagán (*excessus mentis, alienatio mentis, extasis*) és az ész korlátain. Teológiai leírásaik szerint ilyenkor az értelmes lélekrész (*animus*) elhasonul önmagától, kiüre-

minos quibus inter se distincte erant atque quod de ipsis remanet solum esse atque entiam [sic! – entia a szerző maga alkotta terminusa] *contemplans omnem pluralitatem inde absterret omniumque unionum simplicem contuetur unionem*. Commentaries, 269.

¹⁶ Clarembaldus, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, Prologus 20-23, *Life and Works*, 82.

¹⁷ Viktorinus példák: Hugo, *Hom. 1 in Eccl.* és *De sacr.* I, x, 3; Richardus, *Benjamin minor* iii; Achard, *De discretionem animae, spiritus et mentis*; ciszterciek: Bernardus, *Serm. 3 in asc.*, 2; Guillelmus, *De natura et dignitate amoris* 3, 8, 21.

sedik önmagától, hasonul Istenhez, megistenül, felveszi Krisztus formáját. Mindezek a sajátosságok jellemzik vizsgálandó szerzőinket, Guillelmus de Sancto Theodericót és Richardus de Sancto Victorét. Mindkettejüket kiemelkedő helyen jegyzi a misztikatörténet; „misztikus” műveikben mindketten részletesen kidolgozták a maguk elméleteit az ész feletti megismerésre, saját teológiai antropológiájuknak megfelelően. Az ismeretelmélethez viszont különbözőképpen viszonyulnak – és ez a különbség alapján határozza meg, hogy miről és hogyan tudnak beszélni e megismerés kapcsán.

1) Guillelmus de Sancto Theoderico

Huszedik századi felfedezése óta Guillelmus de Sancto Theoderico a ciszterci teológia egyik legfontosabb (és Bernát után talán leginkább kutatott) alakjának számít.¹⁸ Vizsgálódásunk szempontjából fontos megemlíteni, hogy Guillelmus egyik legtöbbet idézett és interpretált gondolata az, hogy a szeretet maga megértés (*amor ipse intellectus est*), a kapcsolódó szakirodalomban pedig visszatérő téma e gondolat (és a hozzá kapcsolódó *intellectus amoris* kifejezés) kapcsán a megismerés, a szeretet és a hit közti kapcsolat értelmezése.¹⁹ Guillelmus szóhasználata (és annak szakirodalmi tematizálódása) számunkra a teológiai antropológia és ismeretelmélet sajátos viszonyáról árulkodó jel. Anélkül, hogy elvesznénk Guillelmus teológiájának valamiféle rekonstrukciójában, itt csupán ezt a viszonyt érintjük. Ha Guillelmus ismeretelméletre és istenismeretre vonatkozó nézeteit vizsgáljuk, két különös dolog tűnik fel. Egyrészt az, hogy az istenismeretet kivonja az (emberi) ismeretelmélet fennhatósága alól; másrészt az, hogy az istenismeretre adott saját elmélete éppenséggel egy sajátos fiziológiai-ismeretelméleti modellen alapul. E két sajátosság, mint látni fogjuk, talán magyarázatot is ad a fentebbi problémák jelentkezésére.

Guillelmus harmadik elmélkedő imádságában, az evilági istenismeret kontextusában találjuk meg a megismerőerők egyik szokásos felosztását: érzékelés, képzelőerő, ész és az ésből származó megértés (*intelligentia*). E felsorolásnak azonban merőben szónoki szerepe van. Guillelmus csak azért sorolja fel őket, hogy elmondhassa: ezek egyike sem éri el Istent. Isten megismeréséhez egy másik megértés vezet el, amelyiknek nincs köze a felsorolt emberi megismerőerőkhöz.²⁰ A második

¹⁸ Guillelmus teológiájának bemutatásáért lásd a megfelelő fejezeteket McGinn és Ruh monográfiáiban.

¹⁹ McGinn (*The Growth*, 256) a kutatás mostani konszenzusát összegezve az *intellectus amoris* kifejezést a következőképp értelmezi: „an interpenetration, not an identification, of love and knowledge in a suprarational or supradiscursive mode.”

²⁰ *Med. or.* 3, 13: *Quid hic sensus? quid imaginatio valet? quid ratio potest? quid intelligentia rationalis? Nam etsi ratio, Deus, nos ad te mittit; per se tamen te non attingit; nec intelligentia ea quidem, quae de inferioribus ex ratione consistit, rationis terminos excedit, nec mensuram habet pertingendi usque ad te. Quae vero desursum est, quod sursum est redolet; nihil humanum, sed totum divinum.* PL 180: 214B.

imádságban megismétlődik az emberi és az isteni megértés megkülönböztetése: az emberi *intelligentia* az ésből vagy diszkurzív megismerésből származik, az isteni megértés viszont egyfajta kegyelmi ajándék, melyet az isteni bölcsesség formált meg – amely kívülről és felülről hatol be az elmébe, hogy az észet önmagához hasonítsa, és a hitet megvilágosítsa.²¹ Mindez sajátos kontextusba helyezi az ismeretelméletet. Guillelmus lemond arról, hogy ismeretelméleti keretben értelmezze Isten megismerését. Az ész határa az emberi természet, és így az ismeretelmélet határa is egyben; az isteni eredetű *intelligentia* nem része az emberi természetnek. Mindez egy sajátos paradoxont hordoz magában: Isten megismerése az ismeretelméleti modell keretén kívül történik – így nemigen lehet megmondani, milyen megismerőerő által ismerhetjük meg Istent. Ha máshogy tesszük fel a kérdést – mi által ismerhetjük meg Istent? –, kaphatunk választ, de az is paradoxon lesz: a szeretet által, amely megismerőerőként működik. Ez a gondolat korántsem evidens, noha az affektív spiritualitás többszázados, kiépült hagyománya után már kevésbé tűnik paradoxonnak. Guillelmusnak magának kellett megkonstruálnia, és kortársai közül se mindenki fogadta volna el.

Hogy Isten megismerésében a szeretetnek is szerepe van, önmagában nem új gondolat.²² Az újdonság e szeretet modern instrumentalizálása lesz: Isten szerete Guillelmus számára azonos dolgot jelent Isten megismerésével („érzékelésével”) – és ezt az álláspontot a korabeli orvosi-ismeretelméleti szakirodalomból vett analógia teszi lehetővé. Ez a legeggyértelműbbn a *Speculum fidei* című értekezésében mutatkozik meg, ahol szövegmagyarázatot fűz a 2Kor 3:18-hez. A szöveghely Isten dicsőségét szemlélő emberekről szól, akik az általuk látott dolog képmására alakulnak át (*transformamur*); ez Guillelmus szerint azt a momentumot jelenti, amikor az Istent kereső lélek az Isten és ember között közvetítő Istenemberrel találkozik („beleütközik”), és felismeri önmagában Krisztust. A képmáshoz való „hozzáalakulást” a következőképp magyarázza: „mert [a lélek] szeret, és szeretete megismerőképeség (*sensus*), amely által érzékeli (*sentit*) őt, akit érzékel [t.i. Krisztust]; és valamiképpen átalakul azzá, amit érzékel – mert csak akkor érzékeli őt, ha átalakul őbelé; vagyis ha Krisztus a lélekben lesz, és a lélek Krisztusban.”²³ Hogy a szeretet megismerőképeség vagy egyfajta érzék, korabeli olvasóinak sem lehetett kézenfekvő, mert Guillelmus magyarázatot fűz állításához. Eszerint a léleknek van „külső” érzékelőképesége és „belső” is (*sensus exterior* és *interior*); előbbi a testekre és

²¹ *Med. or.* 2, 16: *fides instruit rationem, ratio per fidem erudit, vel destruit, et abjicit imaginationem; fidem vero non instruit ipsa ad intelligentiam, sed per fidem desursum eam exspectat a Patre luminum [...]. Intelligentiam autem, non quae ex ratione colligitur, vel ratiocinatione formatur; sed quae de sede magnitudinis tuae merito fidei adducitur, et sapientia tua formatur; similis omnino suae origini, quae veniens in mentem fidelis tui rationem ad se colligit, et sibi conformat; fidem vero vivificat et illuminat.* PL 180: 210D.

²² A legfontosabb előzmény Gregorius Magnus, lásd *XL homiliarum libri duo*, lib. II hom. 27, 4 (*amor ipse notitia est*, PL 76: 1207A) és *Moralia* X, viii, 13 (PL 75: 927D).

²³ *Speculum fidei* 62: *Amat enim, et amor suus sensus suus est, quo sentit eum quem sentit; et quodammodo transformetur in id quod sentit, non enim eum sentit, nisi in eum transformetur, hoc est nisi ipse in ipsa, et ipsa in ipso sit.* PL 180: 390D.

a testi dolgokra, utóbbi az ésszel felfogható és szellemi (isteni) dolgokra. A belső érzékelőképesség az értelem (*intellectus*), amely által az elme érzékel. Ennek két formája van: az ésszel felfogható tárgyakat az ész, az Istenhez tartozókat pedig a szeretet által érzékeli.²⁴ A terminológiai kissé zavaros magyarázat legeggyértelműbb pontja az, amikor szerzőnk az érzékelőképességként meghatározott szeretet miatt kitér arra, hogy miképpen is történik az érzékelés:

Mert amikor az érzékelőképesség – vagy az ember lelke – az érzékelés végett mozgásba jön, átalakul azzá, amit érzékel, különben nem volna érzékelőképesség; mint például (amint az orvosok mondják) az agyból a szemsugarakon át kilépett látóerő beleütközik a látható dolgok alakjába vagy színeibe; miután ezeket az elmének megjelenti, az elme ezekhez ‘hozzáalakul,’ és létrejön a látás. A látó másképpen nem is láthatna. Ugyanezt kell gondolni a többi érzékelőképességről is. Ezen a módon rendelkezik az elme értelemmel, érzékelőképesség gyanánt; általa érzékeli mindazt, amit érzékel.

Guillelmus merőben szokatlan gondolati konstrukciót hoz létre. Korábban láttuk, hogy az istenismeretet kivonja az ismeretelmélet területéről azzal, hogy a kegyelemnek tulajdonítja. Itt pozitív formában azt tudjuk meg, hogy a szeretet az, ami átveszi a megismerő funkciót e téren – és e megismerő szeretet, működését tekintve, az érzékelés szabályai szerint működik. Kétségtelen, hogy egy olyan elmélet, amely a megismerő és a megismert azonosulásán alapul, heurisztikus megoldást adhat (és sokaknak adott is) az Istenhez való hasonulás problémájára; az értelmikognitív természet fölé helyezett, a kegyelemmel együttműködő, megismerő szeretet gondolata pedig harmonizált a késői Ágoston antropológiai pesszimizmusát elfogadó, a *ratió*val és a dialektikával szemben hagyományosan elutasító monasztikus teológiával.

Guillelmus elméletét érdemes tágabb kontextusba helyezni. A szeretet általi megismerés gyakorlatáról nehéz fogalmi nyelven beszélni, hiszen benne egy érzelemé a főszerep – talán ezért is okoznak visszatérő problémát Guillelmus olyan fogalmai, mint az *intellectus amoris*. A 13. század első feléig kell várni arra, hogy Thomas Gallus teológiájában megjelenjen egy önálló, affektív megismerőerő, amely saját

²⁴ *Speculum fidei* 63-64: *Etenim sicut se habet sensus exterior corporis ad corpora et corporalia, sic et interior ad similia sibi, id est, rationabilia ac divina, vel spiritualia. Interior vero anime sensus intellectus ejus est. Major tamen et dignior sensus ejus, et purior intellectus, amor est, si fuerit ipse purus. Hoc enim sensu ipse Creator a creatura sentitur, intellectu intelligitur quantum sentiri vel intelligi potest a creatura Deus. Sensus enim vel anima hominis cum se movet ad sentiendum sentiendo mutatur in id quod sentit: alioqui non est sensus, ut puta, sicut physici autumant, vis visibilis a cerebro per radios oculorum egressa offendit in formam vel colores visibilium: quas cum menti renuntiat, conformatur eis mens ipsa, et fit visus. Non enim aliter videret videns. Quod eque de caeteris sensibus intelligendum est. Sic mens pro sensu habet intellectum, eo sentit quicquid sentit. Cum sentit rationabilia, ratio in ea progreditur: qua renuntiante, mens in ea transformatur, et fit intellectus. 64. In eis vero que sunt ad Deum, sensus mentis amor est: ipso sentit quicquid de Deo secundum spiritum vite sentit.* PL 180: 390D-391A.

karakterrel és névvel rendelkezik (*principalis affectio, apex affectus* vagy *scintilla synderesis*), és egyértelmű viszonyban áll a többi megismerőerővel. A gondolat, hogy a szeretet megismerőerő, később nagyon sikeres konstrukciónak bizonyul hosszú távon.

Ha elfogadjuk Guillelmus elméletét, akkor a „misztikus élményről” (avagy a spirituális tapasztalatról) korlátozott módon lehet beszélni. A teológiai antropológia nyelvén lehetséges a beszéd: az extázist le lehet írni a megfelelő biblikus vagy teológiai terminusokkal. Ugyanakkor viszont episztemológiai terminusokkal nem lehet leírni az extatikus istenismeretet. Guillelmus esetében azt látjuk, hogy ismeretelmélet helyett egy ismeretelméleti analógiára alapozott teológiai antropológiával operál – és ez a kizárólagos nyelv, amelyen beszélni lehet az istenismeretről. Ebben a kontextusban értelmezhetetlen az a kérdés, hogy „milyen megismerőerő ismer meg ilyenkor?” – hiszen Istent a megismerő szeretet ismeri meg, és a szeretetnek, akárcsak a kegyelemnek, nincs ismeretelmélete.

Ez a teológiai antropológia ugyanakkor lehetővé tesz egy sajátos „misztikus” irodalmat, és magyarázatot is ad arra, hogy miért lesz oly kitüntetett szöveg az *Énekek éneke* Guillelmus és barátja, Szent Bernát (majd pedig több ciszterci teológus) számára. Egy olyan teológia számára, amely elfogadja a szeretet általi megismerés elvét, az *Énekek éneke* a tökéletes misztikus szöveg. A biblikus szöveg a szerelem tüneteiről és körülményeiről szól, a különböző affektív állapotok dinamikájáról. A tropologikus értelmezés keretében az olvasó-komentátor hagyományosan az individuális lelket olvassa bele a menyasszony szerepébe, míg a vőlegény szerepe Istenre jut. Kívülállóként olvasva talán nehezen érthető, hogy ezek a kommentárok miért is íródtak, vagy mit kívánnak kifejezni a szubjektum Isten iránti érzelmi állapotainak, azok dinamikájának taglalásával. Ha viszont megértjük a szeretet általi megismerés elméletét, amint Guillelmus és Bernát tanítja (sajátos korlátaival együtt), akkor értelmet kapnak ezek a szövegek. A szerelemről beszélő *Énekek éneke*, magyarázataival együtt, az Istent megismerő szeretetről beszél – vagyis az érzelemben való megismerés realitásáról szólnak ezek a szövegek. Mivel a szeretet megismerés, így az *Énekek éneke* a megismerési folyamat legmagasabbrendű illuzziója; ugyanakkor pedig a szeretetről való beszédnek misztagógikus célja is van. A szeretet felébresztése, kontrollálása és Istenre irányítása tudatos programot jelent az istenismeret megszerzéséhez; az olvasó affektusát bevonó retorikai stratégiák is e programot szolgálják.

2) Richardus de Sancto Victore

A viktorinus kanonokot, Richardus de S. Victorét (Richard de Saint-Victor) már közvetlen utókora is a 12. század egyik legjelentősebb spirituális szerzőjének tartotta. E hírnevét három spirituális traktátusának köszönheti: a „Kisebbik Benjáminnak” (*Benjamin minor* vagy *De XII patriarchis*), a „Nagyobbik Benjáminnak”

(*Benjamin major* vagy *De arca mystica*) és a szeretet fokozatairól írott *De IV gradibus violentae charitatis*nak. Richardus e három spirituális írását a misztikátörténeti irodalom igen gyakran ismerteti, ezért itt is csupán a teológiai antropológia és az ismeretelmélet kapcsolatát vizsgáljuk.²⁵

Richardus leggyakrabban idézett tanait a *Benjamin major* első könyvében találjuk. A szöveg tárgyalásmódja élesen elüt attól, ahogyan Richardus többi spirituális művében fogalmaz: biblikus helyek tropologikus magyarázata helyett tisztán definíciókkal, a hasonló és az eltérő pontok összevetésével fejti ki tanítását. Itt Richardus teológus kortársaihoz képest szokatlanul határozottan és rendszeresen és egyértelműen fejti ki tanításait a megismerés tárgyairól, a megismerőerőkről és a szemlélődés (*contemplatio*) – vagyis a megismerés – fajtáiról. Richardus a megismerést – beleértve az istenismeretet is – az ismeretelmélet nyelvén vázolja fel. Három emberi megismerőerőt különböztet meg: a képzelőerőt, az ész és az *intelligentiát*; ezeknek megfelelően három megismerésfajtát, a gondolkodást, az elmélkedést (*meditatio*) és a szemlélődést (*contemplatio*), valamint három ontológiai kategóriát: az érzékelhető dolgokat, az ésszel felfogható (*intelligibilia*) és az *intelligentia* által felfogható dolgokat (*intellectibilia*).²⁶ A szöveg didaktikus szerkesztésének köszönhetően könnyen átlátható, hogy az *intelligentia* egy olyan speciális megismerőerő, amelynek sajátos működése a szemlélődés, amikor is az ész által felfoghatatlan dolgokat ismeri meg.²⁷ Az ésszel megérthető és az ész felett álló, ésszel nem megérthető szféra közti éles különbségtétel, amely sok monasztikus teológusra jellemző, itt is jelen van. A legmagasabbrendű megismerés során az észen kívüli dolgok megismerése zajlik: az ötödik szemlélődésben az ész által elfogadható, a hatodikban az észnek ellentmondó dolgokat ismer meg az *intelligentia*.

Mindebben az a figyelemreméltó, hogy Richardus egy teljes ismeretelméleti modellt ad az emberi megismerés lehetőségeiről, beleértve az istenismeretet is. Az *intelligentia* funkciója a láthatatlan dolgok nem-diszkurzív megismerése (*praesentialiter, essentialiter*) a kegyelem segítségével – ilyen az emberi lélek, az angyalok és Isten; de ide tartoznak a kinyilatkoztatott hitigazságok is (mint például a Szentháromság titka). Ha ezt összevetjük Guillelmus *intelligentia*-fogalmával, már nagy különbségek mutatkoznak: Richardus esetében az *intelligentia* nem kívülről kerül az elmébe, hanem része az embernek: egy olyan megismerőerő, amelyet a kegyelem aktivizál. A másik feltűnő elem, hogy Richardusnál a megismerésben nincs szerepe

²⁵ Magyar nyelven olvasható a Benjamin major néhány fejezete (ford. Adamik Tamás), az *Az égi és a földi szépről* című gyűjteményben, szerk. Redl Károly (Budapest 1988), 297-303, valamint a *Benjamin major* összefoglaló munká: „Richardus de Sancto Victore: A Frigysátor néhány allegóriája [Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis],” *Magyar Filozófiai Szemle* 43 (1999), 905-926 (ford. Németh Csaba); Richardus teológiájáról (magyarul) lásd Ruh monográfiáját (*A nyugati misztika története*), valamint a fordítói bevezetőt a Frigysátor-fordításhoz.

²⁶ Lásd *Ben. maj.* I, iii-iv (a megismerés három fajtája); I, vii (az ontológiai felosztás).

²⁷ *Ben. maj.* I, vii: *Intelligibilia autem dico invisibilia, ratione tamen comprehensibilia. Intellectibilia hoc loco dico invisibilia, et humanae rationi incomprehensibilia.* PL 196: 72C.

a szeretetnek: a megismerést megismerőerő végzi. Ennek számos következménye van, amint az ész feletti megismerést önmagában vizsgáljuk.

Richardus esetében egyrészt – mivel az *intelligentia* antropológiai konstans – van értelme ismeretelméletéről beszélni: a „misztikus tapasztalat” leírható ismeretelméleti kategóriákkal. A szakirodalom a *Benjamin major* első könyvének statikus és rendszeres témabemutatását ismeri, de Richardus más szöveghelyeiből össze lehet illeszteni azt a dinamikus modellt is, amely az extatikus istenmegismerést ismeretelméleti szempontból írja le. Ezt vázlatosan így foglalhatjuk össze: a közönséges állapotban (*communis status*) lévő elme előbb a tiszta *intelligentia* által megismeri önmagát, majd összegyűjti önmagát önmagában, elfordul a testtől és a testi dolgoktól; elhagyja a külső dolgok emlékezetét és az alacsonyabb lélekfunkciókat; meghaladja a saját határait, és túllép a *ratio* határain, és megelégedezik mindarról, ami benne vagy körülötte van. Ekkor az emberi *intelligentia* belép az isteni Bölcsesség megközelíthetetlen fényébe. Ott az isteni dicsőség és fény formájára alakul át, ami egyben azt is jelenti, hogy bölcsességgé alakul. Ez az *intelligentia* megdicsőülése, ami egyfajta spirituális unió Istennel; ezután pedig visszatér a kiinduló állapotba.²⁸

A legmagasabbrendű megismerőerő sorsa az extázis során az ismeretelméletre tartozik; de ugyanazt az extázist Richardus a teológiai antropológia nyelvén is leírja műveiben. Csupán egy kiragadott példával illusztrálva:

„Az első fokozatban Isten belép a lélekhez, és a lélek visszatér önmagához; a második fokozatban önmaga fölé emelkedik, és Istenhez emelkedik; a harmadik fokozatban az Istenhez emelkedett lélek teljes egészében átmegy Istenbe; a negyedikben a lélek Isten miatt kijő, és önmaga alá ereszkedik.”²⁹

Hogy a teológiai és az ismeretelméleti nyelv nem zárja ki egymást, hanem egymás mellett, egymással harmonizálva van jelen, sajátos „misztikus művekkel” jár együtt. Richardus spirituális műveinek állandóan visszatérő témája az extatikus istenmegismerés folyamata; az erre vonatkozó tanítást viszont általában biblikus szöveghelyek tropologikus magyarázataként fejti ki. Erre a folyamatra van egy paradigmátikus példája is (Szent Pál elragadtatása); de emellett számtalan allegorikusan (illetve tropologikusan) értelmezett részlet is jelölheti ugyanazt. Például azt az egyetlen momentumot, amikor az elme „elragadtatásba kerül,” vagyis túllépi saját határait, és szemlélődik, a következő biblikus elemek jelölik: Benjámin elragadtatása (Zsolt 67 [68]: 28), a színeváltozáskor a tanítványok a földre zuhannak (Mt 17), Benjámin születése megöli Ráheld (a *Benjamin minorban*); a főpap Áron belép a Szentek szentjébe, Mózes belép a felhőbe a Sinájon, Ábrahám Mambrénál elhagyja sátrát, egy felhő borítja el a tanítványokat a színeváltozáskor (a *Benjamin majorban*); a Frigyláda

²⁸ Lásd *Ben. maj.* I, vi; IV, xv; V, xii-xiii; *De exterminatione* III, 18; *De IV gradibus* és *Adn. in Ps 4*.

²⁹ *De IV gradibus: In primo itaque gradu Deus intrat ad animum, et animus redit ad seipsum. In secundo gradu ascendit supra seipsum et elevatur ad Deum. In tertio gradu animus elevatus ad Deum totus transit in ipsum. In quarto animus exit propter Deum, et descendit sub semetipsum.* PL 196: 1217CD.

megérkezik az ígéret földjére (a *De exterminatione*-ban). Ellentétben Guillelmussal (aki több kommentárt is írt, illetve kompilált az *Énekek énekéhez*), itt az *Énekek énekének* nincs kitüntetett szerepe, ahogyan egyetlen konkrét biblikus szövegnek sem.

Összegzés

Tanulmányunkban arra kerestük a választ, hogy milyen kapcsolatok fordulhatnak elő az ismeretelmélet, a teológiai antropológia és a „misztika” közt. Ehhez három, 12. századi modellt vizsgáltunk meg, amelyek mindegyike az észen túli megismerés lehetőségét írta le. A fenti kérdés tisztázására azért tűntek különösen alkalmasnak e korszak gondolati konstrukciói, mert attól függetlenül, hogy a megismerést teológiai vagy filozófiai keretben értelmezik-e, azonos premisszákból indultak ki. Ilyen közös premissza az, hogy a megismerés legfőbb tárgya egy olyan Isten, akinek a megismerésére az ész (*ratio*) elégtelen. Ez a közös kiindulópont lehetővé tette, hogy a három kiválasztott elméletet összemérhessük.

Az első modell (számos változatával) tisztán ismeretelméleti választ adott e kérdésre: az ész feletti megismerés Isten mint forma megismerését jelentette; az *intelligentia* (illetve annak variánsai) e platonikus ontológiai kategória értelmében ismernek meg. Ehhez a modellhez nem tartoznak olyan „misztikus” szövegek, melyek ezt a fajta megismerést valós lehetőségként vagy tapasztalatként tárgyalnák.

A második modell, Guillelmus de Sancto Theoderico elmélete a teológiai antropológia alapján áll, és elveti az ismeretelméletet. Guillelmus központi gondolata a szeretet és kegyelem általi istenismeret: az ész feletti megismerést a kívülről, Istentől származó *intelligentia* teszi lehetővé, és a szeretet működik megismerőerőként. Azzal, hogy Guillelmus (részben egy ismeretelméleti analógia alapján) megismerőképeséget tulajdonít a szeretetnek, ami nem megismerőerő, egy sajátos „misztikus” beszédmód létrejöttéhez járul hozzá, ahol az Isten megismeréséről szóló beszéd egybeesik az Isten szeretéséről szóló beszéddel. Az így megfogalmazott „misztikus” szövegeknek, sajátos előfeltevéseik miatt, nincs ismeretelméleti nyelvre átfordítható jelentésük, ahogyan az alapjukul szolgáló elméletnek sincs ismeretelméleti dimenziója. Guillelmus (és az övéihez sok tekintetben hasonló nézeteket valló Szent Bernát) esetében ez összefügg a bukott emberi természettel szembeni peszsimizmussal.

A harmadik modell, Richardus de Sancto Victore elmélete, a teológiai antropológia és az ismeretelmélet egyidejű és összehangolt jelenlétére szolgált például. Richardus esetében az *intelligentia* antropológiai konstans: olyan megismerőerő, melynek hatókörébe tartozik Isten megismerése (is), de amely csak a kegyelemmel együttműködve lép működésbe. Az a momentum, hogy Richardus a teológiai antropológiával párhuzamosan egy ismeretelméleti modellt is felépít (és a megértést nem terheli rá az affektív lélekrészre), újra csak sajátos „misztikus” szövegeket hoz

magával: az Isten megismeréséről szóló tanítást többféle módon is ki lehet fejteni, akár allegorikus szövegmagyarázat, akár rendszeres, ismeretelméleti tanítás, akár teológiai leírás keretében.

E néhány példa alapján zárásként azt mondhatjuk, hogy az istenismeretről vallott teológiai-ismeretelméleti előfeltevések meghatározzák azt, amit és ahogyan el lehet mondani erről a tárgyról „misztikus” szövegekben – e szövegek megértése ugyanakkor függ ezen előfeltevések megértésétől.

Csaba Németh

Relations between Epistemology, Theological Anthropology and the “Mystical” Language. Experiments in Twelfth-Century Texts

The present, rather preliminary, study focuses on the interplay between theological anthropology and epistemology in twelfth-century sources. The main question is whether (and if so, how) the relation of these two fields influences the “mystical” works of the given age.

Now all twelfth-century thinkers were in a similar position regarding epistemology. They knew that the highest possible object of human cognition is God, but its cognition is not granted automatically. It was also common belief that ratio – discursive reason – is insufficient for the adequate cognition of God. Secondly, the cognitive faculty that surpasses reason was usually called intelligentia – but the concrete conception behind the term varied wildly with the several different authors. Therefore, a comparative study into the possible meanings of intelligentia may outline the limits of what can explain the relations between a given author’s position in anthropology and the character of his „mystical” works. Three such cases were selected.

The second case study concerns the relation of theological anthropology and epistemology in William of Saint-Thierry, an author particularly famous for formulas like “amor ipse intellectus est.” William’s model for the cognition of God is formulated outside epistemology. He knows the traditional scheme of sense perception, imagination, reason, and even an intelligentia on top of discursive reason – but finds these insufficient for an adequate cognition of God (Meditativa oratio 2 and 3). His solution is a divine intelligentia, a form of grace that descends into the human mind. William hereby conceives the cognition of God according to the contemporary model of sense perception. In that model, the cognitive force transforms into the object of perception; and, as he declares, the proper organ for the cognition of God is love (Speculum fidei 62-64). In this particular model the perception of God coincides with the love towards God. Such principles, then, result in a particular form of mystical texts.

The third case is that of Richard of Saint-Victor. Here a clearly defined model of epistemology exists, parallel to his model of theological anthropology. Intelligentia for Richard means a human cognitive faculty whose function is the cognition of those invisible realities that reason cannot grasp. This faculty is part of the human anthropology: the cognition of the divine is the result of the co-operation between grace and this faculty. The harmonised coexistence of an epistemological and a theological model leads to a feature unique among twelfth-century

authors: the “mystical experience” of ecstasy (that is, the excessus mentis or alienatio mentis) can be described not only in terms of theological anthropology (as e.g. in case of Bernard of Clairvaux or William of Saint-Thierry) but also in terms of epistemology.

From the three case studies it may be inferred that the attitude towards epistemology defines the character of “mystical” texts on the (ecstatic) cognition of God, and that without knowing the author’s position, the meaning of these texts may remain inaccessible to the reader.

DARÓCZI ANIKÓ

Érintés és belső tér: a misztikus beszéd forrása. Hadewijch és Szent Ágoston találkozása – *Imitatio Augustini*?

Hadewijch a 13. században élt, vélhetőleg a dél-németalföldi Brabant tartományban. Nemesi származású volt, valószínűleg egy vagy két begina-közösséget alapított. Tudott latinul, fordított is latinból, és ismerte az észak-francia udvari költészetet. „Belülről” ismerte – negyvenöt misztikus szerelmes dalt írt flamandul, francia *trouvère* dalformában. A dalokon kívül 31 prózában írt, 16 versben írt levele és 14 látomása maradt fenn.¹

Az utolsó, 14., inkább levélszerű látomást a „Tökéletesek Lajstromával” egészítette ki. Olyan embereket sorol fel benne Hadewijch – sokukat név nélkül –, akik szerinte már életükben elérték vagy el fogják érni a tökéletességet – a holtak közt van szent, van evangélista, egyházatyja, de van máglyára küldött begina és szürke barát is, az élők közt névtelen, Jeruzsálem falain élő remeték, ismeretlen nők és férfiak.

A már holt tökéletesek között az első Szűz Mária, a tizedik Szent Ágoston. Hogy mit ért Hadewijch tökéletesség alatt, megérthetjük abból, ahogyan Máriát ábrázolja. Mária úgy van jelen a szövegeiben, mint vízjel a papíron: mindenütt ott van, de csak ha egy bizonyos fény felé tartja az ember a szöveget – mint amikor már nem kell gondolnunk arra, aki nagyon fontos nekünk, mert rágondolás nélkül is folyton velünk van.² Mária Hadewijch motívumrendszere szerinti tökéletességét megfogalmazni így lehetne: azért volt tökéletes, mert lényé mélységes mélységébe beáradhatott Isten magasságos magassága.³ Jámborabbnak és ugyanakkor merészebbnek tűnhető fogalmazással úgy is mondhatnánk: mélységes alázata vonzotta magához az Atyát, és tette lehetővé, hogy a Fiú megfoganjék benne.

„Mélység” és „magasság” különböző kombinációkban fordul elő Hadewijch-nél, például: az elérhetetlen magasban lakozó Isten önmaga lényegének feneketlen mélységében érinti meg az ember lelkének legmélyét. A függőleges kiterjedés egy-

¹ Az összes látomás és prózában írt levél olvasható magyarul (*A lélek nyelvén. Hadewijch művei*. Szent István Társulat, Budapest, 2005). Balogh Tamás a látomásokat, én a leveleket fordítottam, három dalt is tartalmaz a kötet, Beney Zsuzsa fordításában. Az idézetekhez ezt a kötetet vettem alapul, de néhol igazítottam rajtuk.

² Az utóbbi másfél évtizedben pl. Hadewijch dalainak egyre több dallamát „azonosítják”, olyan *trouvère*-dallamokra illenek a szövegek, amelyeknek általában Máriadal-kontrafaktumuk is van.

³ Ez a gondolat a Daloskönyv kb. közepén helyet foglaló Mária-dalban úgy fogalmazódik meg, hogy a magas hegy a mély völgybe zúdul.

más befogadásának a „tere” – illetve nyilván az a tér, amelyben az ember lényege befogadhatja azt, ami isteni. Máriához hasonlatossá válni – és Hadewijch misztikáját valamiképpen *Imitatio Mariae*-ként is olvashatjuk – azt jelenti, hogy a misztikus Isten anyjává válik, Hadewijch rendszerében a Szerelem, a *minne*⁴ anyjává. A mélység elnyeli a magasságot, de úgy, hogy közben egy másik dimenzió is bejárható, a tágasság, amely Hadewijch-nél a tökéletes szolgálat misztikus tere: Máriában egyesült a mélység a magyassággal, de ő a tágasságban élt, a krisztusi szolgálatban (lehetővé tette, hogy megfoganjék benne Krisztus, kihordta, megszülte és kísérte – szolgálta – haláláig). A belső tereknek ez az egymást-elnyelése, egymást-átjárása jelenti a tökéletességet, vagy másképpen szólva, szintén Hadewijch szavaival: a misztikus felnőtté válást.

És akkor már benne is vagyunk abban a misztikus térben, amelyről szólni szeretnék. A tér néha egészen konkrétan tűnő formát ölt, például a kulcsfontosságú Huszonkilencedik levélben:

„A szerelem városa, melyet a megvilágosodott értelem feltárt előttem, olyannyira fölötte állott mindennek, amit emberi értelem fölfoghatna, hogy be kellett látnom: nem eshet meg velem többé se öröm, se bánat (...) azon az egyetlen kívülről, hogy ember vagyok, és a Szerelmet szerelmes emberi szívvel élem meg, ugyanakkor azonban Isten oly nagy és én, ha megérintem is néha Őt, a magam emberi voltát az Ő isteni voltával csak tökéletlenül tölthetem el.

A beteljesülhetetlen vágy⁵, mellyel engem a Szerelem folyton-folyvást eltölt, a vágy tehát, hogy Őbenne gyönyörömmel telhessék, meghorzsolta és megsebesítette az én keblemet és szívemet⁶ eme két helyen: *armariolus* és *antisma*.⁷ *Armariolus*: ez a szív ereinek legbenseje, ahol a Szerelem ereje lakozik. És *antisma*: ez a lélek legbenseje, éltető ereje, mely igen érzékeny, amikor a szerelmi vágy hullámai magasra csapnak.”

Három szempontból fontos ez az idézet: Hadewijch 1) egy városról⁸, tehát helyről-térről, 2) érintésről és 3) beteljesülhetetlen vágyról beszél. A város (a hely, a tér): leírhatatlan, megfogalmazhatatlan, fölötte áll mindennek, amit az emberi értelem fölfoghatna. Hadewijch újra és újra nekiszalad e tér leírásának, és különböző kiterjedéseit különböző érzésekhez, Istenhez fűződő viszonyának különböző aspektusaihoz kapcsolja.

Vizsgáljuk most meg, hogy milyen terek társulnak Ágoston tökéletességének

⁴ Hadewijch következetesen a *minne* szót használja. Balogh Tamás „szeretet”-nek fordítja, én a „szerelem” szót választottam és választom – Hadewijch költészete szenvedélyes misztikus szerelmi költészet, misztikus *Minnesang* – a látomásokban, levelekben ugyanez a *minne* van jelen.

⁵ *Niede*: ugyanez a szó szerepel a Tizenharmadik látomásban is.

⁶ Vö. Én 4,9.

⁷ Mindkét szó titkos ládikát, erekllyetartót jelent.

⁸ Ld. a következő jegyzetet.

leírásához. A Lajstromban rejtélyes dolgokat közöl Hadewijch Ágostonról. Halála előtt két évvel, mondja Hadewijch, Ágostont gyöngeség fogta el, úgy érezte, hogy a Szerelem (*minne!*) magára hagyta: meglátta önmaga kicsinységét és a Szerelem nagyságát. Megjárta a poklot, aztán a tisztítóüzbe került, és ott nagy bizakodás töltötte el, sőt, vakmerő lett: egészen olyanná akart válni, mint a Szerelem, „és úgy is tett, mint aki méltó ahhoz, hogy felnőjön hozzá.” Kilenc szent érkezett ekkor segítségére (valószínűleg a Lajstrom első kilenc tökéletesé), akik azt tanácsolták neki, hogy ne engedje, hogy legyőzze a Szerelem. Ágoston ekkor megszabadult maradék kishitűségétől és belezuhant a „hütlenség viharzásába” (*viel in allen storme van ont-rouwen*) – ebben az állapotban maradt haláláig, és „megérezte a háromság módját az igazságosságban és a szeretetben.”

Ez az Ágostonról szóló szöveg nyilván Hadewijch látomása, semmilyen más forrásból nem ismerjük a Lajstromon kívül, viszont olyan, mintha Hadewijch önmaga misztikus felnőtté válásáról írná. Az utolsó látomásokban ugyanis mintha pont ezt az utat járná be ő is, a legtitokzatosabb, legelvontabb és ugyanakkor legszemélyesebb leveleiben pedig pont a Szentháromság és Egység egyszerre-érzetéről szól. Tulajdonképpen valamiféle *Imitatio Augustini*-t láthatunk ezekben a szövegekben.

A Tizenegyedik látomásban Szent Ágoston és Hadewijch ugyanazon misztikus térben jelennek meg. Hadewijch Karácsony este látomást lát, „elragadtatik a Lélekbe”, ahol egy „mélységes mély, tágas és koromsötét örvényt” lát, a „szép tágas örvény” „erőnek erejével mindent lehúzott a mélybe”, „a sötét mindent bevilágított és felfedett”, „feneketlen mélye olyan magasán volt, hogy ember ahhoz fel nem érhet”: ezt a képet nem akarja és nem tudja tovább festeni Hadewijch, egyrészt azt állítja, hogy „nem alkalmas rá a perc”, másrészt, hogy nem tudja „jól szavakba foglalni, mert kimondhatatlan.”

Egy főnix repül felé, aki két sast nyel el: egy fiatal, ősz sast, és egy vénséges vén sast, új, arany tollakkal. A két sas megállás nélkül röpköd a tátongó mélységben. Ő pedig „szerelembe merült lélekkel” látja és tudja, megismeri, megízleli és meghallja, hogy az egyik sas Szent Ágoston, a másik meg ő maga, Hadewijch. A vénséges vén, ősz tollak a fiatal sason Hadewijcht jelentik: „még épp csak megeredtem, nőttem-növekedtem és tökéletesedtem,” írja. Az aranyszínű tollak Szent Ágostont jelentik, „aki vénséges vén, és már tökélyre jutott kedvesünk szeretetében”, az arany „a szerelem nagyszerűségében való megújulást” jelenti – ezzel a szerelemmel szereti Hadewijch Ágostont, és ezt a szerelmet kívánja megélni vele a Szentháromságban, „amely tökéletesen befogadta őt a soha ki nem húnyó szerelem lángolásában.” A főnix maga az egység, amelyben a Háromság lakozik, s amelybe mind a ketten belevesznek – ez ugyanaz a tér, amelyet a Lajstromban a „hütlenség viharzása”-ként jelöl, és amelynek a Huszonkilencedik levél „beteljesülhetetlen vágya”-hoz van köze.

A Tizenkettedik látomás a misztikus menyegző leírása. Hadewijch elragadtatik a lélekbe, és egy hely – város, *stat*, mondja, mint a Huszonkilencedik levélben (és

sehol másutt)⁹ – képe tárul a szeme elé, a város „nagy, tágas és magas.” A közepén egy korongot lát, a korongon Isten ül, mozdulatlan és mégis sebesen forog. A korong szüntelenül feltárul és magába zárul, benne feneketlen mélységű, szélsébesen forgó, feketénél feketébb örvény – ugyanaz az örvény, amelyben a két sas kerengett.¹⁰ Ebben a látomásban Hadewijch megtudja, hogy ő már Isten Menyasszonya. Az eggyé vált akarát ruháját viseli, amelyet tizenkét erény ékesít, és minden erény mond valamit a lélekről. Számunkra az ötödik és hatodik erény fontos:

„Az ötödik, a Vágyódás, fennen hirdette róla, hogy tágas, belső tájai olyan szépségesek és gazdagok, hogy velük méltóképp fogadhatja a magas eget.

A hatodik az Alázat. Ez fennen hirdette róla, hogy mélységes mély, s a magasságot teljesen befogadhatja feneketlen mélységébe.”

Később „látja,” hogy a mélység elnyeli. Úgy fogalmazhatnánk, hogy Hadewijch-nél az Istenséghez való viszonyulás különböző módjai a belső terek változásának érzetével járnak együtt.

A Tizenharmadik látomásban azonban Hadewijch már nem „így” vagy „úgy” viszonyul, hanem teljességgel eggyéválik Istennel. A lélek most belepillanthat az addig soha nem látott kiterjedésekbe. Itt a kiterjedések leírásának egészen más módját olvashatjuk, a Hadewijch-kutatók meg is ütköznek rajta, mert képtelenek világosan megkülönböztetni egymástól azt, ami eddig megkülönböztethető volt – a mélységet, a magasságot, a tágasságot. Pedig Hadewijch logikusan tagol itt is, nagyon részletesen írja le, amit lát, nagyon képszerűen, de úgy, hogy látjuk is, amit mond, meg el is homályosul a látásunk – és nem azért, mert nem fogalmaz pontosan.

Pünkösöd előtti vasárnap látja a látomást, Isten színe elé vitetik, aki feltárja előtte azt, ami addig rejtve volt, új ég jelenik meg előtte, benne Isten orcája. Az orcát hat szárny takarja, „kívül össze voltak zárva, belül szüntelenül verdestek.”¹¹ A szárnyak külsején minden zár felpattan, a legfelső két szárny a magasba, Isten hatalmának teljessége felé száll, a két középső a szeretet tökéletes életszabályainak tágasságába, az alsó kettő a feneketlen mélységbe, ahol Isten mindent elnyel. Mindegyik kiterjedésben lelkek serege lakozik. A felső két kiterjedésben lakozók tökéletessége és alázatossága lényegében alig különbözik egymástól: a tágasságba az Istent tökéletesen szolgálók áradnak be, akik alázatosságukban attól félnek, hogy nem tehetnek eleget Istennek. A magasságban azok lakoznak, akik attól félnek, hogy nem méltók a Szerelemhez. De mindannyian szüntelenül szolgálják és szeretik Őt.

⁹ Vö. Jel 22,3.

¹⁰ A feltáruló és összezáruló korong valószínűleg St. Thierry-i Vilmos elképzelésének hatása: a Fiú szüntelenül megszületik az Atyától, és a Szentlélek is szüntelenül kiárad az Atyából és a Fiúból, de a Fiú és a Szentlélek egyszersmind szüntelenül vissza is tér az Atyába, ugyanúgy, ahogy a teremtmény is újra és újra visszatér Isten belső életébe (ld. a látomásokhoz fűzött kommentárokat, *A lélek nyelvén*, 120).

¹¹ Vö. Jel. 4,8.

Amikor a Hadewijch-t kísérő szeráf feltöri az alsó két szárny pecsétjét, kisebb sokaság érkezik. Ezek a lelkek azok, „akik a szerelem szabdságában kedvesüktől megtagadták az alázatosságot, mert egészen a magukének akarták Őt szintisza szerelemben.” Tudni akarták, hogyan van „értelmében, uralmában, jóságában, édességében és minden tulajdonságában, ahol teljesen megelégszik Önmagával”. Ezeket a tulajdonságokat a hét adomány által ismerték meg – „szolgáltak értük, és olyan alázatóságok voltak, mint Mária és azok, akik a legfelső pecsétékből érkeztek, de túl hatalmasnak tartották magukhoz a Szerelmet, s magukat méltatlannak hozzá.” De ők, a többi lélekkel ellentétben egy nyolcadik adományt is megkaptak: „megérezni a Szerelem érintését az élvezetben, amely félresöpör minden megfontolást, tőle a kedves a kedvesbe alél, hogy eggyé váljanak”. Ezentúl már csak arra vágytak, hogy ezt az egyesülést megélhessék – „nem bíztak benne, hogy kedvesük viszonozza szerelmüket, azt gondolták, csak ők szeretnek, és a szeretet nem közeledik feléjük”. Ettől a hűtlenségtől „olyan mélység nyílt meg bennük, mintha egy örvénybe rántanák magukkal a Szerelmet, s váltig ostromolják, jóban-rosszban. Minden, amit a szerelem ad, elemésztetik, és a vágyuk csak egyre nő.”

Az érintés és az érintés következtében soha többé nem csillapuló vágy (Tizenharmadik látomás) a szerelem viharának örvénye (Tökéletesek lajstroma) és a beteljesülhetetlen vágy (Huszonkilencedik levél) egy és ugyanazon térben megélt élmény. Ugyanez a tér jelenik meg a Tizennyolcadik levél egy részletében, amely a lélek legbensejéről szól. Itt is jelen van a mélység, a szabadság, az érintés – a két feneketlen mélység, amely egymást érinti, és amelyben lélek és Isten „látja” egymást.¹²

Hogy világosan látsszék a leírás szerkezete, feltördeltem a kéziratban (és minden kiadásban) folyamatos prózaként olvasható sorokat:

„Halld meg azért most, mi a te lelked legbenseje,
s hogy mit jelent az: lélek.

I. a

A lélek: lényeg,
mely Isten számára látható,
s mely látja Istent.

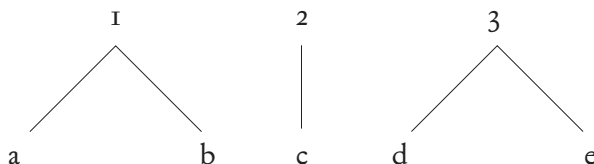
b.

A lélek: lényeg,
mely megelégedéssel igyekszik eltölteni Istent,
(*Gode ghenoech wilt sijn*)
és mely igazul irányítja önmaga lényegét,
úgy, hogy ne tévelyegjen idegen dolgokban,
melyek méltóságán aluliak.

¹² Ezt a „látást” fejti aztán ki St. Thierry-i Vilmos szavaival, amelyet a *De natura et dignitate amoris*-ából fordított. A lélek látása az isteni szeretet (*caritate*), melynek két szeme van: a szerelem és az értelem.

2. c.
Ott, ahol ez így van,
a lélek oly mélységesen mély,
hogy Isten megelégszik Önmagával benne, (*ghenoech ... es*)
és ez az Önmagával való megelégedés (*ghenoechte*)
örökké és egészen a lélekben van,
és a lélek örökkön Őbenne.
3. d.
A lélek: út,
Isten útja Önnön mélységéből Önnön szabadsága felé;
- e.
és Isten: út,
a lélek útja önnön szabadsága felé,
vagyis ama mélységekbe,
melyeknek mélységes mélyeit csakis akkor érheti el,
ha Isten őt Önnön mélységével megéri;
ha pedig Isten nem lenne mindenestül a léleké,
akkor a lélek meg sem elégedne vele. (*ghenoech*)

A szövegrész szimmetrikusan tagolódik az „a lélek: lényeg” és „a lélek: út” tagmondat az első (a–b) és harmadik (d–e) részben kétszer hangzik el, a középső rész a belső terek átjárásának leírása.



Az első részben (1) a lélek (mint lényeg) és Isten előbb a látáson keresztül érzékelik egymást, aztán a lélek megindul: az a vágy hajtja, hogy Istent megelégedéssel töltsse el (talán pontosabban is lehetne itt fogalmazni: a lélek azt akarja, hogy ő legyen Istennek „elég” – *ghenoech*¹³). A második (2) részben kitágul a tér: ahol ez a vágy megvan, ott feneketlen mélységek nyílnak – lélek és Isten mélysége egybenyílnak. Az utolsó részben (3) folytatódik a térbeliség érzékeltetése: lélek és Isten nemcsak látják egymást (mint az első részben), hanem útként járják át egymást, az út mélységből szabadságba és szabadságból mélységbe visz – és, mint egy kódában, ott van az érintés (*gheraken*): a mélység megérintése és Isten érintése.¹⁴

¹³ A „ghenoegh” szó ismétlése jellemzi ezt a szövegrészt, magyarul az „elég” fő ismétlésével próbáltam visszaadni (elég, megelégedés, megelégszik). Az eredeti szöveget ld.: Van Mierlo, Josef: *Hadewijch. Brieven* I. Tekst en commentaar. Antwerpen–Brussel–Gent–Leuven, 1947.

¹⁴ Itt a fordításban ugyanaz a probléma adódik, mint a „ghenoegh” szónál. Az eredetiben a „gheraken” szóval játszik Hadewijch, amely „odaérni, leérni”-t is jelent, és „megérinteni”-t is. Fordításban nehéz

Amikor Hadewijch a kimondhatatlanról próbál szólni, leginkább tér-metaforákat használ, a legerőteljesebben a három nagy misztikus traktátusban: a Huszadik, Huszonkettedik és Huszonnyolcadik levélben. Ezek a levelek mintha az utolsó három látomás más formában való levetülései lennének, összefüggenek egymással motivikusan (mindhárom tér-metaforákból építkezik, a „hűtlen tökéletesek” belső tereinek komponenseiből), meg formailag is, pontosabban a formájuk jellegében: periodikus, ritmikus szó-, szókombináció- és struktúraismétlésekből tevődnek össze.

Itt csak a Huszonkettedik levélre térek ki röviden, mert Hadewijch már a levél elején említi Szent Ágostont (a tördelés itt is a sajátom).

„Aki keveset tud, keveset is szólhat, mondja a bölcs Szent Ágoston. Így van ez velem is, Isten látja lelkem; erősen hiszek Istennek és sokat remélek Tőle, de Róla való tudásom csekély: csak kicsiny töredékét találgathatom annak a végtelen titoknak, amely Ő, hiszen Istent emberi értelemmel felfogni lehetetlen. Akiknek azonban a lelkét Isten megérintette, azok meg tudnak értetni Róla valamit azokkal, akik a lelkükkel értenek.

A megvilágosodott értelem felvillant valamit a belső érzékeknek Istenből, s akkor tudhatja a lélek:

Isten csoda, rettenetes valóság, borzalmas és édes.

És mindenben minden Ő, és mindenben teljességgel jelen van:¹⁵

Isten mindenk fölött van,

de nem emelkedik semmi fölé.

Isten mindennek alávetetett,¹⁶

de rá nem nehezedik semmi.

Isten mindenben belül van,

de semmi be nem zárja.

Isten mindenben kívül van,

de minden körülveszi.”

A levél, amelyet Hadewijch legnehezebben értelmezhető szövegének tartanak, ezekről a felfoghatatlan isteni dimenziókról szóló értekezés. Az idézet utolsó négy mondata vázolja fel a teret, amely egyszerre pontos és felfoghatatlan, mint a Tizenharmadik látomás képei.

Hogy miért épp Ágostonnal indít itt Hadewijch, az nyilván nemcsak azzal magyarázható, hogy Hadewijch annyira személyesen és mélyen kötődik Ágostonhoz,

úgy megoldani, hogy ismétlésnek érezzük a szavakat különböző jelentésük ellenére. Ez a tagolás, ez a szimmetriákkal való játék tovább folytatódik a Vilmos-szöveg fordításában is, amelyet most hely hiányában nem tudok elemezni.

¹⁵ Vö. I Kor 15,28.

¹⁶ Vö. I Kor 15,27.

hanem azzal is, hogy Hadewijch itt egy Ágostonnal kezdődő hagyományra épít¹⁷, melynek lényegét a tőle megszokott spontaneitással érti meg, és roppant kreatív módon építi bele saját szerelemmisztikájába.

A dimenziók állandó mozgásban vannak ebben a szövegben, a fenti idézet utolsó négy mondata tagolja a levelet, a szövegmozgás ritmusát a Szentháromság és Egység áradásának felfoghatatlan és kimondhatatlan módja határozza meg. Majdnem minden egység végén hallgatásba torkollik a szó: „Bánt, hogy sem elbeszélni, sem leírni nem merem azt, ami pedig minden fáradságot megérne. Nem merek szólni tehát arról, amit a lelkem legmélyén érzek” – mondja az első dimenzió leírásának végén. A második végén pedig: „Erről most nem szólhatok többet, hiszen nem tudhatjuk, hogyan lehet Ő mindeneben Minden.”

A harmadik dimenzió első tagjának kifejtése végén: „Ó, hallgatnom kell arról, ami ott benn van, mert idegen ösvények azt a vidéket át nem szelhetik.” Aztán: „Emberi szóval szólni róla nem lehet, hacsak nem Lélekkel eltelve szólunk Lélekkel eltelt lélekhez, lelkiekhez lelkieket szabván.”

Ezekben a hallgatásokban a Hadewijch-i hallgatások, elhallgatások és csöndek összegzését láthatjuk-hallhatjuk. Hadewijch általában sokféleképpen hallgat: nem meri mondani, nem mondhatja, „nem alkalmas rá a perc,” vagy hallgat, mert nem értenék. Végül a Huszonnyolcadik levélben nem beszélhet, mert ha beszél, messzire sodródik Istentől.

Mégis megszólal, és ez a „mégis”-pillanat olyan, mint a Tizenharmadik látomás nyolcadik adománya, a Szerelem érintésée: a misztikus hűtlen lesz ahhoz a csendhez, amelyről általában belátja, hogy az Istenről való beszéd egyetlen lehetséges módja, hangja lehetne. Ekkor tehát nem a *sanctum silentium* ideje jön el, nem a hadewijch-i *sachte swighen*, hanem a *jubilus* regiszterébe, örvényébe, viharzásába veti bele magát. Ebben a regiszterben közvetetten ismét Ágostonnal találkozik, a *jubilus*-ról Ágoston is sokat ír Zsoltárkommentárjaiban (pl. a 32., 94. és 99. zsoltárhoz írottakban). A zenei *jubilus*-szal ellentétben – az *alleluia* szóvégi „a”-ján való melizmatikus, szavak nélküli örömujjongás – Hadewijchnél egy olyan (szerelem)misztikus doxológiáról van szó, amely folyton önnönmagával próbálja megérinteni, a hangzóba áthozni a kimondhatatlant. A „nem tudok szólni Róla” és „szólnom kell Róla” paradoxonja azzal oldódik fel, hogy a misztikus nem Róla beszél, hanem úgy beszél, hogy a beszéd által közel sodródhassék Hozzá. Nemcsak ő, hanem azok is, akikhez misztikus mesterként a szavait intézi, és akikről azt reméli, hogy a lelkükkel értenek.

Egyik legszemélyesebb hangvételő levelének végén egészen váratlanul így szól Hadewijch a hozzá legközelebb álló követőjéhez:

¹⁷ Itt csak Ágoston *Vallomásainak* VII. könyvét említem és egy himnuszt, amely valószínűleg nagyon közvetlenül hathatott Hadewijch-re: Hildebert de Lavardin Tours-i püspök himnuszt, a *Rhythmus de Sancta Trinitate*-t (l. Mommaers, Paul: „*Opgeen en nedergaen in het werk van Jan van Ruusbroec*,” *Ons Geestelijk Erf* 69 [1995], pp. 97-113.).

„Hallottam egyszer egy Szent Ágostonról szóló szentbeszédet. S akkor tűz lobbant lángra bennem, s úgy éreztem: mindent, ami a földön van, elemészt a tűz, melyet magamban lángolni éreztem. A Szerelem minden.”

Anikó Daróczi

Inner Space and Divine Touch: The Source of Mystical Speech. Hadewijch Meeting St. Augustine – Imitatio Augustini?

Hadewijch, the 13th century beguine, the mystical leader of a group of like-minded women, is the author of 31 mystical letters, 16 rhymed letters, 14 visions and 45 mystical love songs. She used her immense talents and her literary and theological knowledge in order to provide spiritual guidance in a powerful language. She probably aimed at a kind of speech that once filled her when she heard a sermon about St. Augustine: “No sooner had I heard it than I became inwardly so on fire that it seemed to me everything on earth must be set ablaze by the flame I felt within me. Love is all!” (Letter 25)

From her writings it is obvious that she was deeply – we could even say: intimately – attracted to St. Augustine, whom she mentions four times in her visions and letters. In Vision II Hadewijch and Augustine appear as two eagles. They are swallowed by a phoenix representing the Unity in which the Trinity dwells, and they are flying about incessantly in the deep abyss of Unity. She says she greatly desired to experience divine love in the Trinity with Augustine. In the List of the Perfect attached to the Visions, she gives the names of people dead and alive who, in her view, reached perfection during their lives, or, in other words, who “grew up in Love.” St. Augustine is the 11th Perfect. The way she writes about him here is like a vision itself: Augustine is tortured by the awareness of his weakness, but then he casts off humility and lets himself be swept away by the “Storm of Unfaith.” This storm is, as we understand from the related Vision 13, the highest gift of Love and comes forth from the Divine Touch. Those who get this gift are thrown into the abyss of Love – the same space where Hadewijch and Augustine have been swallowed by in Vision II. What Hadewijch writes about Augustine in the List is exactly what she is striving for and reaches in Vision 13, and which she asks her followers to reach.

In the Letters St. Augustine is mentioned in the context of mystical speech. When in Letter 22 Hadewijch writes about the ineffability of God, she quotes Augustine and points out that one can interpret something of God only for those who understand with their souls. What follows is the depiction of the unimaginable dimensions of the Divinity put in a kind of “linguae of the ineffable.” If we first read the texts in which Hadewijch makes mention of Augustine and then examine the attributes of space in the state of perfection, in her whole oeuvre, we can get a glimpse of the deepest layers of Hadewijch’s mysticism, the inner space of the forces that touch the mystic and give shape to the specific mystical language of the Ineffable Hadewijch was a master of.

FABINY TIBOR

A „Stirring” fogalma a 14. századi *The Cloud of Unknowing* című műben és annak két magyar fordítási kísérlete (*A Megnemismert felbője, A tudatlanság felbője*)

I.

A középkori angol irodalom és egyúttal az angol misztika fénykora a 14. század. Az irodalomban Geoffrey Chaucer, William Langland alkotásainak és a névtelen közéangol nyelvű remekműveknek (*Gawain és a zöld lovag* – *Sir Gawain and the Green Knight*; *Gyöngy* – *Pearl*) évszázada ez. Az angol misztikában Richard Rolle (1290-1359), Walter Hilton (1340-1396) és a „két norfolki hölgy,”¹ Julian of Norwich (1342-1416) s Margery Kempe (1373-1438) látomásai is ekkor keletkeztek.

A 14. század közepén született az angol misztikus irodalom gyöngyszeme, a *The Cloud of Unknowing*. A mű szerzője ismeretlen, minden bizonnyal pap, sőt szerzetes lehetett, egyesek szerint karthauzi. A könyv hetvenöt hosszabb-rövidebb fejezetből áll, az írás elején mindegyik címét felsorolja a szerző. A mű megszólítottja egy fiatal tanítvány, talán egy ifjú novícius lehetett.

A könyv szerzőjére egyértelműen az 5. vagy 6. századi Dionüsziosz Areopagitész *De mystica theologia* című munkája hatott – a 70. fejezetben név szerint is hivatkozik rá. A közéangol szerzőnek további hat munkát is tulajdonítanak: ezek egyike Dénes művének rövidített fordítása (*Deonise Hid Diuinite*); a másik a skót származású Szentviktori Richard (1120-1173) *Benjamin minor* (Kisebbik Benjamin) című művének fordítása (*A Treatise of the Study of Wisdom of That Man Called Benjamin*); valamint további négy traktátus: *The Book of Privy Council* (Titkos tanácsok könyve); *The Epistle of Prayer*; *The Epistle of Discretion in the Stirrings of Soul*; és a *Treatise of Discerning of Spirits*. Az első kivételével e misztikus iratokat 1521-ben, az angol humanizmus hajnalán Henry Pepwell nyomtatásban is megjelentette a *The Castle of Self-Knowledge* című kvarto-formátumú gyűjteményében.²

A *The Cloud of Unknowing* kritikai kiadását a *The Book of Privy Council*al együtt Philip Hodgson jelentette meg 1944-ben³ az Oxford University Press és a The Early English Text Society gondozásában. A további öt traktátus kritikai kiadása szintén

¹ H. Wansbrough: *The Use and Abuse of the Bible. A Brief History of Biblical Interpretation*, T&T Clark, 201, 91-103.

² <http://www.fullbooks.com/The-Cell-of-Self-Knowledge-1.html> (2011. május 15.)

³ P. Hodgson (ed.), *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counselling*, Early English Text Society, Oxford University Press, 1944. A szöveg szakirodalmi értékeléséről ld. W. Johnston: *The Mysticism of The Cloud of Unknowing*, New York, Fordham University Press 2000.

Philip Hodgson munkája, ezek 1958-ban jelentek meg (reprintben 1990-ben újra).⁴ A *The Cloud of Unknowing*-nak több mai angol fordítása és kiadása is van.⁵

A *The Cloud of Unknowing* magyarul először A *Megnemismert felbője* címen a *Titkos tanácsok* könyvével együtt jelent meg 1987-ben Lukács László piarista atya fordításában egy olyan kötetben (*Vigilia* könyvek), amelyik Hans Urs von Balthasar *A keresztény elmélkedésről* szóló írását is tartalmazta.⁶

Hét évvel később az Erasmus kiadó Losonci Gábor fordításában *A tudatlanság felbője* címmel jelentette meg ugyanezt a szöveget.⁷ Ez utóbbi kiadás érdekes módon nem hivatkozik az előző fordításra és kiadásra.

A szerző az ajánlásban egyértelműen nyilvánvalóvá teszi, hogy kiknek nem ajánlja, és kiknek ajánlja e könyvet. E néhány sort mindkét magyar fordításban idézem:

„Ami pedig a világi fecsegőket, hengegőket, szórszálhasogatókat, minden lében kanál pletykafészeket és az akadémikuskodókat illeti, nagyon remélem, rá se néznek erre a könyvre. Nincs szándékomban nekik írni, s remélem, hogy nem avatkoznak bele a dolgomba... Akadhatnak azonban olyanok, akik most tevékeny életet élnek, a kegyelem segítségével azonban felfoghatják e könyv mondanivalóját. Azokra gondolok, akik a lényük mélyén megérik a Lélek titokzatos munkálkodását, amely szeretetre ösztönzi őket. Nem állítom, hogy folytonosan érzik ezt az *ösztönzést*, mint a szemlélődésben jártas emberek, lényük legmélyén azonban időnként megízlelnék valamit a szemlélődő szeretetből.” (LUKÁCS, 14.)⁸

⁴ P. Hodgson (ed.), *Deonise Hid Divinite and Other Treatises on Contemplative Prayer related to The Cloud of Unknowing*, Early English Text Society, Oxford University Press, 1958, Kraus Reprint Millwood, N.Y., 1990.

⁵ C. Wolters (transl., ed.): *The Cloud of Unknowing and Other Works*, London, Penguin Books, 1961, 1978; P. J. Gallacher (ed.), *The Cloud of Unknowing*, Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1997 – ez Hodgson kritikai kiadásának modern átírása.

⁶ *A Megnemismert felbője*. Ford. Lukács L.; H. U. von Balthasar: *A keresztény elmélkedés*. Ford. Kalász István, Budapest, Vigilia, 1987.

⁷ *A tudatlanság felbője. Könyve a szemlélődésnek, melyben a lélek egyesül Istennel*. Ford. Losonci G., Erasmus Kiadó, 1994.

⁸ „Fleschely janglers, opyn preisers and blamers of himself or of any other, tithing tellers, rouners and tutilers of tales, and alle maner of pinchers, kept I never that thei sawe this book... but yif it be to thoo men the whiche, though al thei stonde in actyveté bi outward forme of levying, nevertheles yit bi inward stering after the privé sperit of God, Whos domes ben hid, thei ben ful graciously disposid, not contynowely as it is propre to verrey contemplatyves, bot than and than to be parceners in the hieghst pointe of this contemplative acte...” (Hodgson / Galacher, 2-3.) Modern angol átírásban: „I do not mind at all if the loud-mouthed, or flatterers, or mock-modest, or fault-finders, gossips, tittle-tatters, talebearers, or any sort of gumbler, never see this book. I have never meant to write for them... But it will mean something to those who, though ‘active’ according to their outward mode of life, are, by the inner working of the spirit of God – his judgements are unsearchable – disposed

„A lepcsesszájúak, a hízelkedők, a kákán is csomót keresők, a hamis hírek kufárai, a rágalmozók, a tudálékosok akár ne is lássák ezt a könyvet: nem nekik írtam... de jusson el a könyv azokhoz, akik jóllehet szintén tevékeny életet élnek, belső indíttatást éreznek Isten valósága iránt, s kegyelméből hajlandóság támad bennük, hogy közelebb kerüljenek a Kifürkészhetetlenhez; még akkor is, ha ezt az indíttatást nem folytonosan érzik, mint az igazi szemlélődők, hanem csak olykor-olykor *mozdul* meg bennük a vágy a szemlélődés iránt.” (LOSONCI 6.)

II.

Tanulmányom témája a *The Cloud of Unknowing* egyik kulcsfogalma, amely már az ajánlásban is megjelent: a „stirring”. A kifejezés „mozdulást”, „moccanást”, „ösz-tönzést”, „indíttatást”, „késztetést”, „vallási érzelmet”, „indulatot” jelent. A kifejezés több mint hatvan alkalommal fordul elő az eredeti szövegben.

Hans-Jürgen Diller mutat rá egy tanulmányában, hogy az angol nyelvben az „emotion” jellegzetesen modern kifejezés (először csak 1579-ben fordul elő), s a neki megfelelő lexémák a középgangol nyelvben az „affection”, „passion”, „feeling” és „stirring.”⁹

A *Felbő* második fejezetének címe is már a „stirring” szót használja: „A schort *sterring* to meeknes and to the werk of this book.” „Rövid buzdítás az alázatra és a szemlélődésre” (LUKÁCS); „Biztatásként az alázatra és a könyv munkájára” (LOSONCI). A szerző tehát saját szándékaként is a „stirring”-et mint buzdítást, biztatást, megmozdítást, elindítást jelöli meg, s a kontemplációt – mint később is mindig következetesen – „munka”-ként határozza meg.

A harmadik fejezet első mondata így hangzik: „Lift up thin herte unto God with a meek *steryng* of love; and mene Himself, and none of His goodes. (Hodgson 16). „Ezt kell tenned: emeld föl szívedet az Úrhoz olyan *szelíden áramló szeretettel*, amely önmagáért vágyódik rá, nem pedig ajándékiért (LUKÁCS 17); „A szeretet alázatos *moccanásával* emeld fel szívedet Istenhez; és Istent értem, nem pedig bármilyen javát” (LOSONCI 9.).

Misztika és antropológia

Ezen a ponton utalhatunk a misztika és az antropológia kapcsolatára. A *The Cloud of Unknowing* a 4. fejezetben különbséget tesz minden értelmes emberi lény kétféle

.....
towards contemplation. Not continually, may be, as in the case of true contemplatives, but now and then willing to share in the deep things of contemplation.” (Wolters 44.)

⁹ H. J. Diller, *Affection, Passion, Feeling, Stirring: Towards a Pre-History of the Category ‘Emotion.’* In: Paul Michel (ed.): *Unmitte(i)lbarkeit: Gestaltungen und Lesbarkeit von Emotionen*, Zürich, Pano Verlag, 2005, 155-91.

„munkája,” („*Worching might*”), azaz képessége között; az egyik a „*knowyng might*,” a másik pedig a „*lovyng might*”:

Az értelmes teremtmények, vagyis az emberek és az angyalok két alapvető képességgel rendelkeznek: a megismerés és a szeretet hatalmával. Értelmével senki sem tudja egészen felfogni a teremtetlen Istent. De a maga módján mindegyikünk egészen megragadhatja őt a szeretetével. (LUKÁCS 19).

Miután minden értelmes teremtés, angyal és ember, rendelkezik egy elsőrendű munkás képességgel, amelyet a tudás képességének nevezek, és egy másik munkás képességgel, amelyet a szeretet képességének nevezek, az első számára Isten örök talány marad, de a második, a szeretet képessége felfoghat belőle annyit, amennyi elég. (LOSONCI 12.)¹⁰

Stirring és Affection (A Felhő szerzője és Jonathan Edwards)

Láttuk, hogy a „stirring” jelentése közel áll az „affection” értelméhez. Azt is érzékeljük, hogy a „stirring” mozdítást, indítást, beindítást sugall.

A „reason” és az „affection” közti különbségtétel Szentviktori Richard *Benjamin minor*-jában is megtalálható.¹¹

Négy évszázaddal a *The Cloud of Unknowing* keletkezése után 1746-ban Ameriká-

¹⁰ „alle resonable creatures, aungel and man, hath in hem, ilchone by hem-self, o principal worching might, the whiche is clepid a knowable might, and another principal worching might, the whiche is clepid a lovyng might: of the whiche two mightes, to the first, the whiche is a knowyng might, God, That is the maker of hem, is evermore incomprehensible; and to the secound, the whiche is the lovyng myght, in ilchone diversly He is al comprehensible at the fulle, insomochel that o lovyng soule only in itself, by vertewe of love, schuld comprehende in it Hym that is sufficient at the fulle – and mochel more, withoute comparison – to fille alle the soules and aungelles that ever may be.” (Hodgson 18-19.) Modern angol átirásban: „All rational beings, angels and men, possess two faculties, the power of knowing and the power of loving. To the first, to the intellect, God who made them is forever unknowable, but to the second, to love, he is completely knowable, and that by every separate individual. So much so that the loving soul by itself, through its love, may know for itself him who is incomparably more than sufficient to fill all souls that exist.” (Wolters 63.)

¹¹ „Richard of Saint Victor, in a book that he maketh of the study of wisdom, witnesseth and saith that two mightes are in a man’s soul, given of the Father of Heaven of whom all good cometh. The one is reason, the other is Affection; through reason we know, and through Affection we feel or love. / Of reason springeth right counsel and ghostly wits; and of Affection springeth holy desires and ordained feelings. And right as Rachel and Leah were both wives unto Jacob, right so man’s soul through light of knowing in the reason, and sweetness of love in the Affection, is spoused unto God. By Jacob is understanden God, by Rachel is understanden reason, by Leah is understanden Affection.” *A Pistle of Discretcioun of Stirrings*, In: *Deonise Hid Diuinitie, and Other Treatises on Contemplative Prayer related to The Cloud of Unknowing*, Ed. Phyllis Hodgson, Early English Text Society, Oxford University Press, 1958, Kraus Reprint Millwood, N.Y., 1990, 12.

ban születik meg a vallási antropológia és vallápszichológia mindmáig klasszikus műve, Jonathan Edwards (1703-1758) *A Treatise on Religious Affection*-je, melyet a magyar fordító vitatottan, de szerintem helyesen *Értekezés a vallási indulatokról* címen adott vissza. Edwards szinte ugyanazokkal a szavakkal írja le az ember két képességét, mint a középkori szerző:

Isten két képességgel ruházta föl az emberi lelket: az egyik révén képes a lélek az észlelésre és elmélkedésre, a megismerésre, megfigyelésre és megítélésre; ezt nevezik *értelemnek*. A másik képesség révén a lélek nem egyszerűen észlel és megért, hanem valamilyen hajlandóságot is mutat a megfigyelték vagy a meg gondoltak tekintetében, vagy vonzódik irántuk, vagy pedig húzódozik tőlük, ellenszenvvel viseltetik irántuk; másként szólva e képesség révén a lélek nem csupán közömbös megfigyelőként látja a dolgokat, hanem kedveli vagy megveti őket, örül nekik vagy haragszik rájuk, helyesli vagy rosszalja őket. Ez a képesség különféle neveket kapott, időnként *bajlamnak* mondják, az általa meghatározott vagy vezérelt tevékenységre való tekintettel akarat néven is emlegetik; a *lelket* pedig a képesség tekintetében gyakorta *szívnek* nevezik... E képesség élénkebb és hathatósabb megnyilvánulásait nevezzük *indulatoknak*.¹²

A *Felbő* szerzője tehát egyértelműen vallja, hogy Isten megismerése nem racionális értelemmel, hanem hajlandósággal, vágyódással, indulattal, a szívvel, azaz szere tettel lehetséges.

Edwards kérdése azonban az „affection” kapcsán elsősorban az, hogy az indulat milyen irányba tart (ha a szép felé, akkor vonzódást, ha a rút felé, akkor visszata szítást tanúsít); míg a *Felbő* szerzője elsősorban azt firtatja, hogy a „stirring” milyen irányból jön.

¹² Jonathan Edwards, *Értekezés a vallási indulatokról*, Ford. Pásztor Péter, Budapest, Gondolat Kiadó, 2007, 19-20. old. Angolul: „God has endued the soul with two faculties: one is that by which it is capable of perception and speculation, or by which it discerns, and views, and judges of things; which is called the understanding. The other faculty is that by which the soul does not merely perceive and view things, but is some way inclined with respect to the things it views or considers; either is inclined *to* 'em, or is disinclined and averse *from* them; or is the faculty by which the soul does not behold things, as an indifferent unaffected spectator, not either as liking or disliking, pleased or displeased, approving or rejecting. This faculty is called by various names: it is sometimes called the *inclination*: and, as it has respect to the actions that are determined and governed by it, is called the will: and the *mind*, with regard to the exercises of this faculty, is often called, the *heart*... And it is to be noted, that they are these more vigorous and sensible exercises of this faculty, that are called the *affections*.” In: Jonathan Edwards, *A Treatise on Religious Affection*, J. Smith, New Haven, Yale University Press, 1959, 96-97. old.

Próza-traktátus a „Stirring”-ról

Itt kell utalnunk a *Felbő* szerzőjének egyik prózai traktátusára (*A Pistle of Discretcioun of Stirings*), amelyik kifejezetten a „stirring” kérdéséről szól. Formáját tekintve ez az írat is egy olyan „lelki barát”-nak („ghostly friend in God”) szóló levél, aki tanácsot kért a szerzótől saját „stirring”-jeiről, benső hajlamairól („inward disposition”), s az ezzel kapcsolatos kérdésekről: a böjtölésről, az önmegtartóztatásról, a magányról s általában a spirituális élet buktatóinak elkerüléséről. A szerző úgy látja, hogy fiatal barátjának hirtelen „stirring”-jei is vannak, s ez veszélyes is lehet. Az Isten által meg nem szelídített lélek „stirring”-jei mohóságból, emberi rajongásból és önkényességől is adódhatnak. A böjtölést, a magányt túlzásba is lehet vinni. Az imádságra éppen azért van szükség, hogy kiszűrjük az emberi indulatokat.

A „stirring” – írja a szerző – két forrásból jöhet: az egyik, a hiteles, a kegyelemből; a másik viszont a környezetünk szolgai majmolásából származhat, amikor csak azért akarunk valamiképpen viselkedni, mert mások is így viselkednek. Hogy ez utóbbi veszélyt elkerülje, az ember vizsgálja meg önmagát: vajon a szeretet és a jámborság bővelkedéséből származnak-e ezek az indulatok, vagy esetleg a külvilágból érkezve támadják meg érzékszerveink ablakain át a lelkünket?¹³

Az embernek vigyáznia kell, hogy megtartsa a kegyelemből kapott szeretet „stirring”-jét, s hogy a lelki látást ne pazarolja el, vagy szórja szét. Az elővigyázatos ember már belülről fogja tudni, mikor kell beszélnie vagy hallgatnia.¹⁴

Aki az Isten iránti „blind stirring of love”-ban hűségesen kitart, az hamarosan megkapja a kontempláció lelkét, a helyes önismeretet, azt a kegyelmet, amelynek alapján már maga is tudni fogja, hogy mikor kell beszélni vagy hallgatni, enni vagy böjtölni, emberek között lenni vagy magányosan élni. Minden egyéb emberi és saját értelemből származó „stirring” haszon nélküli, és eltévelyedéshez vezet.¹⁵

¹³ „And therefore beware, and prove well thy stirrings, and whence they come; for how so thou art stirred, whether from within by grace, or from without on ape’s manner, God wote, and I not. Nevertheless this may I say thee in eschewing of perils like unto this: look that thou be no ape, that is to say, look that thy stirrings to silence or to speaking, to fasting or to eating, to onliness or to company, whether they be come from within of abundance of love and of devotion in the spirit and not from without by the windows of thy bodily wits, as thine ears, and thine eyes.” In: *A Pistle of Discretcioun of Stirings*, in: *Deonise Hid Diuinite and Other Treatises on Contemplative Prayer related to The Cloud of Unknowing*, Ed. Phyllis Hodgson, Early English Text Society, Oxford University Press, 1958, Kraus Reprint Millwood, N.Y., 1990, 68-69. old.

¹⁴ „If thou keep whole thy stirring of love that thou mayst feel by grace in thine heart, and scatter not thy ghostly beholding therefrom then that same that thou feelest shall well conne tell thee when thou shalt speak and when thou shalt be still, and it shall govern thee discreetly in all thy living without any error, and teach thee mistily how thou shalt begin and cease in all such doing of kind with a great and sovereign discretion.” (Hodgson, *A Pistle* 75).

¹⁵ „so that thus, by experience of such a blind stirring of love unto God, a contemplative soul cometh sooner to that grace of discretion for to conne speak, and for to conne be still, for to conne eat, and for to conne fast, for to conne be in company, and for to conne be only, and all such other, than by any such singularities as thou speakest of, taken by the stirrings of man’s own wit and his will within

„Stirring” és az „atom” ideje

A *The Cloud of Unknowing* negyedik fejezete a pillanat jelentőségéről, a „stirring” idejéről is szól. Az elmélkedés „munkája” nem kíván több időt egy „atomnál:” „ez az idő legkisebb része, ...már nem osztható. Ez az az idő, amelyről írva vagyon, hogy számot kell majd adnod, miként használtad föl... És helyesen van, hogy számot adjál róla, mert nem hosszabb és nem rövidebb, mint egy moccanás akaratodban, amely lelked első tevékeny része.” (LOSONCI II.)¹⁶ Az idő lényege tehát nem a mennyiség, hanem a minőség, nem a tartam, hanem a tartalom.

„Nagyon ügyelj tehát az időre; arra, hogy hogyan töltöd el. Nincs ennél értékeesebb. Ezt könnyen beláthatod, ha arra gondolsz, hogy a mennyet egyetlen szempillantás alatt megnyerheted vagy elveszítheted. Isten, az idő Ura, nem a jövőt bízta rád, hanem a jelent, percről percre, mivel ez a teremtett világ törvénye, és Isten nem mond ellent önmagának. Az idő van az emberért, nem pedig az ember az időért. Isten, a természet Ura, megvárja döntéseinket, amelyek egymást követik az időben. Az utolsó ítéleten nem mentegőzhetünk így Isten előtt: ‘Túlterheltél az idővel, pedig én csak *a jelenben voltam képes élni*’.” (LUKÁCS 20.)

Ügyelj hát az időre, hogy miképpen töltöd. Semmi sem értékeesebb az időnél, egy picinyke pillanatban nyerheted meg és veszítheted el a mennyországot. Nyilvánvaló jele annak, hogy az idő érték: Isten, aki az időt adja, sohasem ad két időt egyszerre, de egyiket a másik után. Mégpedig azért, mert nem változtat teremtése rendjén. Az időt az embernek hozza létre, nem az embert az időnek. Isten, aki a természet, az egyetem, az értelem irányítója, nem adja előbb a pillanatot, hogysem az értelem *moccanna* az ember lelkében, amely *moccanás* megfelel az idő *moccanásának*. Így az ember, amikor idejéről számot kell adnia ítélete napján, nem védekezhetsz, szólván: két időt adtál, és nem csak egyet *moccant* egyszerre a lelkem. (LOSONCI 13.)¹⁷

in himself, or yet by the ensample of any other man's doing without, what so it be. For why, such strained doings under the *stirrings* of kind, without touching of grace, is a passing pain without any profit; but if it be to them that are religious, or that have them by enjoining of penance, where profit riseth only because of obedience, and not by any such straitness of doing without; the which is painful to all that it proveth.” (Hodgson, *A Pistle* 76).

¹⁶ „It is neither lenger ne schorter then is an athomus; the whiche athomus, by the diffinicion of trewe philisophres in the sciens of astronomye, is the leest partie of tyme; and it is so litil that, for the litilnes of it, it is undepartable and neighhonde incomprehensible. This is that tyme of the whiche it is wretyn: Alle tyme that is goven to thee, it schal be askid of thee how thou haste dispendid it. And skilful thing it is that thou geve acompte of it; for it is neither lenger ne schorter, bot even acording to one only *steryng* that is withinne the principal worching might of thi soul, the whiche is thi wille.”

¹⁷ „And therfore take good keep into tyme, how that thou dispendist it. For nothing is more precious than tyme. In oo litel tyme, as litel as it is, may heven be wonne and lost. A token it is that time is precious: for God, That is gever of tyme, geveth never two tymes togeder, bot ichone after other. And

Az embernek figyelnie kell a kegyelem, az üdvösség órájának „most”-jára. Ennek elmulasztása végzetes lehet: „Mert a kegyelem mindig hirtelen, és a maga idejében érkezik, lelked idejének egy pillanata hirtelen lendül Isten felé, mint szikra a szénben. Csodálatos, hány pillanat, hány *moccanás* fér egy órába ebben a munkában; mégis, egyetlen pillanat a számtalan között, melyben hirtelen és tökéletesen sikerül elfelejtened a teremtetést.” (LOSONCI 14.)¹⁸

Van igaz és hamis szemlélődés. Az igazi szemlélődést „a szeretet alázatos, vak moccanása” (LOSONCI 15), „a vakon áramló szeretet” (LUKÁCS 21) szüli; míg annak hamis utánzatait: az ábrándozást, a fantáziálást e vakon moccanó szeretet ellentéte, a büszkeség, a kíváncsiság, az emberi képzelőerő eredményezi.¹⁹ A szerző itt is óva figyelmezteti tanítványát: nehogy emberi értelemmel vagy képzelődéssel próbáljon közelíteni Istenhez. Isten csak a sötétség, a tudatlanság felhőjén keresztül közelíthető meg:

Mert Istent lehet szeretni, de elgondolni nem... *vágyakozó szeretettel* próbálj áthatalni a tudatlanság felhőjén. Üsd a felhőbe sóvárgó szeretet kopóját, és bármi történjék, eszedbe ne jusson, hogy meghátrálj! (LOSONCI 17.)²⁰

Azt is világossá teszi, hogy a „blind stirring of love,” a „szeretet vak moccanása” (LOSONCI 24), „a szeretet vak vágya Istenre” (LUKÁCS 30) a legmagasabb fokú istenélmény ezen a földön:

this He doth for He wil not reverse the ordre or the ordinel cours in the cause of His creacion. For tyme is maad for man, and not man for tyme. And therfore God, That is the rewlér of hy kynde, wil not in the gevyng of tyme go before the *steryng* of kynde in a mans soule; the whiche is even acordyng to o tyme only. So that man schal have none excusacion agens God in the Dome and at the gevyng of acompte of dispendyng of tyme, seiing: ‘Thou gevest two tymes at ones, and I have bot o *steryng* at ones.’” (Hodgson 20.)

¹⁸ „For yif it be trewlich conceyved, it is bot a sodeyn *steryng*, and as it were unavisid, speedly springing unto God as sparcle fro the cole. And it is mervylous to noumbre the *sterynges* that may be in one oure wrought in a soule that is disposid to this werk. And yit, in o *steryng* of alle theese, he may have sodenly and parfityly for-geeten alle create thing.” (Hodgson 22.)

¹⁹ „And here mowe men schortly conceyve the maner of this worching, and cleerly knowe that it is fer fro any fantasie, or any fals ymaginacion, or queynte opinion; the whiche ben brought in, not by soche a *devoute* and a *meek blynde STERING* of love, bot by a proude, coryous, and an ymaginatiif witte. Soche a proude, corious witte behoveth algates be born down and stifly troden down under fote, yif this werke schal trewly be conceyvid in pureté of spirite.” (Hodgson 22.) Modern angol átirásban: „This is then, in brief, how it works. It is obviously not make-believe, nor wrong thinking, nor fanciful opinion. These would not be the product of a devout and humble love, but the outcome of the pride and inventiveness of the imagination. If this work of grace is to be truly and genuinely understood, all such proud imaginings must ruthlessly be stamped out!” (Wolters 57.)

²⁰ „And thou schalt step aboven it stalworthly, bot listely, *with a devote and a plesing stering* of love, and fonde for to peerse that derknes aboven thee. And smyte apon that thicke cloude of unknowyng with a scharp darte of longyng love, and go not thens for thing that befallth.” (Hodgson 26.)

a szeretet vak *moccanása* Isten pusztá valósága felé lelkedben hasznosabb, jobb és Istennek tetszőbb, és tetszőbb a szenteknek és az angyaloknak. Igen, akár élők, akár halottak, a tudatlanság felhőjén áthatolni sóvárgó szeretet jobb nekik, és neked is jobb, mint ha szemlélődésed tárgyául a szenteket vagy az angyalokat választanád, avagy az üdvösség hangját hallgatnád. (LOSONCI 24.)

a szeretet vak vágya Istenre egymagában értékesebb, Istennek és a szenteknek tetszőbb, fejlődésed szempontjából hasznosabb, mint bármi más, amit tehetnél. Számodra pedig nagyobb kegyelem, ha megtapasztalod e szeretet belső vonzódását a Megnemismert felhőjének sötétjében, mint elmélkedned az angyalokról és a szentekről, vagy hallgatnod a mennyei boldogság ujjongó énekét. (LUKÁCS 30.)²¹

A „stirring” és a bűn – a bűn moccanása

A könyv tizenegyedik fejezete nyilvánvalóvá teszi, hogy nemcsak a szeretet mocanhat Isten iránt, hanem az emberben lakó bűn is – Isten ellen.

„szeretném, ha felismernéd magadban a bűnös gondolatokat, amikor először *moccannak*, és csírában fojtánád el őket, vagy legalábbis ebben az értelemben iparkodnál, nehogy később bűnbe vigyenek. Mert azt mondom neked: aki semmibe veszi ezeknek a gondolatoknak az első *mozdulását* – jöllehet ezzel nem követ el bűnt –, nem fogja elkerülni, hogy bocsánatos bűnbe essék” (LOSONCI 27).²²

Böjtöléssel, önkínzással az ember nem védekezhet a bűn ellen, „mert az továbbra is megmarad, mozdul és feltüremkedik” (LOSONCI 28).²³ Mi több, bármennyire is fontos a zokogó bűnbánat, még ez sem elég védekezés a bűn ellen. Mária jobb része

.....
²¹ „it is more profitable to the helthe of thi soule, more worthi in itself, and more plesing to God and to alle the seintes and aungelles in heven – ye! and more helply to alle thi freendes, bodily and goostly, quik and dede – soche a *blynde steryng of love unto God for Himself*, and soche a privé love put upon this cloude of unknowyng; and beter thee were for to have it and for to fele it in thin affection goostly, then it is for to have the ighe of thi soule openid in contemplacion or beholding of alle the aungelles or seyntes in heven, or in hering of alle the mirthe and the melody that is amonges hem in blisse.” (Hodgson 34.)

²² „I wolde that thou chargedist iche a thought, and *iche a steryng* after that it is, and for I wolde that thou travailedist besily to distroie the *first steryng* and thought of thees thinges that thou maist thus synne inne.
For o thing I telle thee: that who chargeth not, or setteth lital bi the first thought – ye, though al it be no sinne unto him – he, that whosoever that he be, schal not eschewe rechelesnes in venial sinne.” (Hodgson 38.)

²³ „Yit wil stering and rising of synne be in thee.” (Hodgson 39.)

azonban, a „szereket vak mozdulása” „nem csupán gyökerestül tépi ki a bűnt, de egy-szersmind minden erénynek gyökere.” (LOSONCI 29)²⁴

A bűn „stirring”-je készlet mások megítélésére és önvádaskodásra

A *Felbő* szerzője többször is élesen kifakad embertársaink megítélése ellen, például a 29. és az 55. fejezetben. Mindez ugyanis a bűn „stirring”-jéből adódik. A huszon-kilencedik fejezet szelíden, az ötvenedik már keményen fogalmaz:

Én igazán remélem, hogy az Ítélet napján igazság lesz, és Istent tisztán, teljes ragyogásában láthatjuk. Akkor sokan, akit közönséges vétkekként lenéztünk, és olyanok, akik szörnyű bűnt vettek a lelkükre, talán a szentek között ülnek majd Isten tekintetében. Mások viszont, akik most egészen szentnek látszanak, és soha halálós bűnbe nem estek, búbanatban ülnek majd a pokol ördögei között. (LOSONCI 50.)²⁵

Egyes embereket az ördög úgy téveszt meg, hogy nagy vágyat és hőséget gerjeszt bennük Isten törvényének megtartására s arra, hogy elpusztítsák másokban a bűnt... Ezek az emberek aztán mindenkit lehordanak bűneik miatt, mintha lel-kük üdvé rájuk lenne bízva: s azt hiszik, nem cselekedhetnek másként Isten ked-vére, ezért feddik társaikat minden vétkeikért, amit csak látnak, és azt mondják, a könyörületesség tüze és az Úr szeretete indítja erre őket szívükben. Hanem hazudnak: mert agyukban és képzeletükben a pokol tüze ég. (Losonci 81.)²⁶

Ugyanakkor az önvádaskodás is ölthet kóros méreteket. A bűn „stirring”-jére, föl-tolulására csak a szeretet forró mozdulásával, a felejtés vastag felhőjének betakará-sával lehet felelni. A modern pszichológia felismerését, a szeretet gyógyító erejét hirdeti a 14. századi misztikus:

²⁴ „It distroieþ not only the grounde and the rote of sinne, as it may be here, bot therto it geteth verte-wes.” (Hodgson 39.)

²⁵ „Now trewly I hope that on Domesday schal be fayre, when that God schal be seen cleerly and alle His giftes. Thanne schal somme that now ben dyspysid and sette at lytil or nought as comon synners, and paraventure somme that now ben horrible synners, sitte ful seemly with seyntes in his sight; when somme of thoo that semen now ful holy and ben worschepid of men as aungelles, and somme of thoo yit paraventure that never yit synned deedly, schul sitten ful sory amonges helle calves.” (Hodgson 64-65.)

²⁶ „Som men the feende wyl disceyve on this maner. Ful wonderfully he wol enflaume here braynes to meinteigne Goddes lawe, and to distroie synne in alle other men... Alle men wil thei reprove of theire defautes, right as thei had cure of theire soules. And yit hem think that thei dur not elles for God. Bot thei telle hem here defautes that thei see; and thei sey that thei ben steryd therto by the fiire of charité and of Goddes love in theire hertes. And trewly thei lighe, for it is with the fiire of helle wellyng in theire braynes and in theire ymaginacion.” (Hodgson 102.)

Ha pedig valamilyen múlt bűn gondolata vagy bűnös szándék képzeete mégis Isten és közéd tolakodna, állhatatosan emelkedj fölé, és kísérel meg, hogy betakard a felejtés vastag felhőjével, mintha sosem követték volna el, se magad, se mások életében. Ha gyakran föltolulnak, gyakran tapodd le őket, röviden: ahányszor csak megjelennek. (LOSONCI 51.)²⁷

A „Stirring” nem ember, hanem Isten munkája

A huszonhatodik fejezet világossá teszi, hogy bár az embernek iparkodnia kell megmaradni a tudatlanság felhőjében, s lankadatlan szeretettel kell sóvárognia Isten iránt, a „munka” csak Isten kegyelmével végezhető.

Miben áll pontosan ez a munka? Nem a szeretet odaadó *moccanásában*, amely állandóan szándékosan áll, nem magadtól, hanem a mindenható Isten kezétől, aki mindig kész erre a munkára a hajlandó lélekben, amely eljutott addig, hogy képes legyen a szemlélődésre. Miben hát? Bizonyosan abban áll, hogy a teremtés egészét a felejtés felhője alá rejtjük. Ez az egész munka, azaz ez az ember munkája Isten kegyelmével. A szeretet mozdulása – az már Isten munkája. Végezd munkádat! Ígérem neked, nem fogsz kudarcot vallani. (LOSONCI 47.)

De árul el, miért olyan nehéz mindez? Kétségtelen, hogy az *akaratot folyton serkentő* lángoló szeretet nem fájdalmas. Nem, hiszen ezt Isten műveli bennünk mindenható erejével. Különbösen is, Isten mindig örömmel működik annak szívében, aki minden lehetséges módon előkészítette az utat az ő kegyelme számára. Akkor hát miért olyan fáradságos ez a gyakorlat? Szüntelenül harcolnunk kell azért, hogy elűzzük szétszórtságunkat, s beterejlünk mindent a Feledés felhője alá, amiről már beszéltünk. Ez pedig fájdalmas vesződés. Az ember azonban csak azért küzdhet, hogy fölkészüljön Isten cselekvésére: egyedül ő képes felébreszteni bennünk a szeretetet. De kitartóan tedd a magad feladatát, s akkor Isten is biztosan megteszi a magáét. (LUKÁCS 53.)²⁸

²⁷ „And than, yif it so be that thi fordone specyal dedes wil alweis prees in thi mynde bitwix thee and thi God, or any newe thought or *steryng of any synne* outhur, thou schalt stalworthly step aboven it with a *feruent steryng of love*, and treed hem down under thi fete. And fonde to cover hem with a thicke cloude of forgetyng, as thei never had ben don in this liif of thee, ne of other man outhur. And yif thei ofte rise, ofte put theim down and, shortly to sey, as ofte as thei rise, as ofte put theim down.” (Hodgson 66.)

²⁸ „Bot I pray thee, wherin schal that travayle be? Sekirly not in that *devoute steryng of love* that is contynuely wrought in his wille, not by himself bot by the hande of Almighty God, the whiche is evermore redy to wirche this werk in iche a soule that is disposid therto, and that doth that in him is, and hath do longe tyme before, to able him to this werk. Bot wherin than is this travayle, I pray thee? Sekirly this travaile is al in tredyng doun of the mynde of alle the creatures that ever God maad, and in hollydyng of hem under the cloude of forgetyng namyd before. In this is alle the travayle; for this is mans

A „Stirring” megtisztulása – a könyv konklúziója

Előadásunkban nemcsak a *The Cloud of Unknowing* sokoldalú, gazdag üzenetére nem térhettünk ki, de még a szűken választott témánk, a „Stirring,” e 14. századi misztikus olvasmányon vörös fonalként végighúzódo, de asszociációs mezejében igen csak szerteágazó fogalom jelentéseit sem világíthattuk meg a maga teljességében.

A szerző könyve utolsó két fejezetében visszatér az ajánlásban elmondottakhoz, hogy kiknek nem ajánlja a könyvet. Nem a lepcsesszájúaknak, a hízelkedőknek, a vádaskodóknak, a sugdolózóknak, a pletykálkodóknak, sem pedig a tudásukban felfuvalkodottaknak.

A könyv témája, amint erre a szerző már az ötvenkilencedik fejezetben is utalt: a munka tárgya maga a „stirring” volt.²⁹ Figyelmeztet, hogy e könyve elolvasása sem szükségszerűen a megfelelő „stirring”-et „indítja be:”

Akik olvassák vagy hallják ezt a könyvet, és közben úgy érzik, tárgya jó és kellemes dolog, még nem feltétlenül hivatottak a szemlélődésre, csak mert a könyv olvasásakor kellemes indulat támad bennük. Mert kellemes érzés fakadhat kíváncsi értelmükből, és nem a kegyelem szólítása. (LOSONCI 106.)

Szeretném világossá tenni, hogy nem mindazok kaptak meghívást a szemlélődésre, akik elolvassák (vagy végighallgatják) ezt a könyvet, bármennyire is tetszik nekik. Könnyen lehet, hogy tetszésük merő kíváncsiságból származik, nem pedig a kegyelem szólítása kelti bennük. (LUKÁCS 117.)³⁰

A „Stirring” megvizsgálására és megtisztítására buzdítja a szerző az olvasót a könyv végén. A kegyelem késlekedése, a beteljesületlen vágy próbára teszi az embert:

A legbiztosabban úgy dönthetjük el, hogy valaki a szemlélődésre kapott-e meghívást, ha megfigyeljük, hogyan viselkedik olyankor, amikor újra megtalálja a kegyelem elveszett ajándékát. Ha ugyanis hosszú késlekedés után, mialatt képtelennek érezte magát a szemlélődésre, vágya nagyobb erővel jelentkezik, és mélyebben sóvárog a szeretetre – annyira, hogy a korábbi halálos fájdalmak semmiségnek tűnnek a rátalálás öröméhez képest... akkor nem kell félnie a tévedéstől, s nyugodtan elhiheti, hogy Isten hívja meg a szemlélődésre, függetlenül

travayle, with help of grace. And the tother aboven – that is to sey, *the steryng of love – that is the werk of only God*. And therefore do on thi werk, and sekirly I behote thee it schal not fayle on Hym.” (Hodgson 61.)

²⁹ „the werke of this book be clepid a steryng” (Hodgson 110.)

³⁰ „Alle thoo that redyn or heren the mater of this book be red or spokin, and in this redyng or hering think it good and likyng thing, ben never the rather clepid of God to worche in this werk, only for this likyng steryng that thei fele in the tyme of this redyng. For paraventure this *steryng* cometh more of a kyndely coriousté of witte then of any clepyng of grace.” (Hodgson 130-131.)

attól, hogy mennyire bűnös ember most, vagy milyen volt a múltban. (LUKÁCS 118.)³¹

Összefoglalás

Tanulmányunkban a „stirring” szó jelentésének különböző árnyalatait vizsgáltuk a híres 14. századi középgangol misztikus elmélkedés eredeti szövegének szoros olvasásával. Egyrészt azért lettünk e fogalomra figyelmesek, mert a szerző a szövegben feltűnő gyakorisággal használja a kifejezést; másrészt azért, mert a szerző írt erről a témáról ilyen címen egy külön értekezést is; s végezetül azért, mert a mai angol nyelvben nincs ennek a jelenségnek, illetve középgangol kifejezésnek általánosan elfogadott megfelelője. Ez egyértelműen kiderült Clifton Woltersnak a mai angolra történt fordításából is, hiszen a modern angol fordító legtöbbször csak körülírva, de sohasem következetesen adja vissza az eredeti fogalmat.

Minden fordítás egyúttal értelmezés is, ezért vontunk be vizsgálódásainkba két magyar fordítást is. Lukács László fordítása úttörő esemény volt a maga idejében, ám – akárcsak Wolters – ő sem törekedett a szó következetes visszaadására. Nála is inkább körülírással találkozunk, többféle változatban. Így az olvasó figyelmét elkerüli, hogy tulajdonképpen miről is van szó a könyvben, mi annak egyik fő mondanivalója.

Az Erasmus Kiadó hét évvel későbbi vállalkozásából nem derül ki, hogy a szöveg magyarul már megjelent a Vigilia Könyvek sorozatban, mint ahogy az sem, hogy Losonci Gábor, a fordító ismerte-e Lukács László szövegét.

Losonci viszont talált a „stirring”-re egy igen frappáns megoldást: „moccanás.” Véleményünk szerint ezzel a fogalommal a fordító ugyanazt fejezi, amit a 18. században Jonathan Edwards a vallási „affection” kifejezéssel, amelyet főművének 2007-es magyar kiadásában Pásztor Péter első látásra mehökkentően, de mégis találóan az „indulat” szóval adott vissza, utalva ezzel az Újszövetségre, nevezetesen Fil 2,5 leggyakoribb magyar fordítására („az az indulat legyen meg bennetek”). Az eredeti bibliai szövegben ugyanaz a „*phronein*” kifejezés olvasható, amely Mt 16,23-ban („nem az Isten szerint gondolkozol”). A bibliai görög kifejezés egyszerre jelent gondolkodást, beállítódást, érzést, akaratot, irányultságot, lelkiületet.

Tézisünk az, hogy a „stirring” mint „moccanás” is végeredményben ugyanazt jelöli, mint az „indulat,” ami felülről jön, megérinti a szemlélődő szívét, mire az

³¹ „And this is one of the rediest and sovereynist token that a soule may have to wite bi, whether he be clepid or not to worche in this werk: yif he fele after soche a delaying and a longe lacking of this werk, that when it cometh sodenly as it doth, unpurchasid with any mene, that he hath than a gretter fervour of desire and gretter love-longing to worche in this werk, than ever he had any before, insomochel that oftymes I trowe he hath more joie of the fynding therof, then ever he had sorow of the lesing. And yif it be thus, sekirly it is a token verrey withoutyn errour that he is clepid of God to worche in this werk, whatsoever that he be or hath ben.” (Hodgson 132.)

„beindul” (megért), sőt „elindul” (Isten felé), és talán „megindul” (például mások nyomorúságán).

A „stirring”, a „moccanás”, akárcsak az edwards-i „affection,” mint „indulat” az isteni jelenlét felé való nyitottá válás, vagyis az istenszeretet és az istentapasztalat eszköze. A szerző ugyanakkor joggal figyelmezteti az olvasót, hogy a „stirring”-jét vizsgálja meg, mert az jöhet rossz, számára káros irányból is.

Láttuk, hogy a könyv végén a szerző rámutat, hogy a „stirring” nemcsak egy fontos motívum nála, hanem az egész könyv is e fogalom tisztázásának célját szolgálta. Sajnálatos azonban, hogy ezt a végső konklúziót: „*the werke of this book be clepid a steryng,*” még Losonci is csupán „kellemes indulat”-ként adja vissza, bár ezzel is igazolja tézisünket, miszerint a „stirring” mint „moccanás” és mint „indulat” egy és ugyanaz.

Tibor Fabiny

The Concept of Stirring in the Cloud of Unknowing

The practical spiritual guidebook The Cloud of Unknowing was written in the latter half of the 14th century by an anonymous English monk who counselled a young student to seek God not through knowledge but through what he speaks of as a “naked intent” and a “blind love” which the author calls “stirring.”

The paper studies the shades meaning of this term which occurs more than sixty times in the mystical treatise. The author of The Cloud wrote some further treatises, one of them entitled A Pistle of Discretioun of Stirrings where he paternally warns his ‘goostly freend in God’ of the possible double provenance of stirrings. Following Richard of St. Victor, he makes the distinction of “two mights” in a man’s soul: “reason” and “affection:” “through reason we know, and through affection we feel or love.” A strikingly similar distinction is made between “the two faculties” in Jonathan Edwards’ A Treatise on Religious Affections (1746) where the American author calls the first (rational) faculty “understanding,” and the one which has to do with the inclination of the heart, “affection.” This latter faculty is translated into Hungarian as “indulat.”

Our anatomy of various connotations of “stirring” is substantiated by scrutinizing the modern English translation of The Cloud by Clifton Wolters (1961) and two Hungarian translations, one by László Lukács (1987) and the other by Gábor Losonci (1994). Losonci found the brilliant Hungarian word „moccanás” which best corresponds to the original “stirring.” The translator uses this almost as frequently as the original author uses “stirring.”

However, at the end of the Hungarian translation of The Cloud Losonci uses “indulat” rather than “moccanás,” which is not entirely consequent to his otherwise faithful project. Nevertheless, this solution supports our thesis, namely, that “moccanás” and “indulat,” i. e. “stirring” and “affection” are ultimately one.

BÁNYAI FERENC

Antropológia Eckhart mester misztikájában

Cikkünkben Eckhart mester (1260-1328) sajátos antropológiáját a misztikájában kulcsszerepet betöltő egyik metaforája segítségével mutatjuk be. Eckhart népnyelvű prédikációiban többnyire egyszerű, tanulatlan hallgatóságának olyan filozófiai és teológiai fogalmakhoz kínál közvetlen hozzáférést, amelyek skolasztikus igényű megértése egyébként évekig tartó egyetemi tanulmányokat előfeltételez. Tézisünk szerint ezért használ jellegzetes *kognitív* metaforákat. Ezek a mindennapi tapasztalatból eredő evidens forrástartománybeli fogalmakat használnak az elvontabb fogalmi céltartomány megértetésére. Eckhart tudatosan épít arra, hogy a metafora az emberi gondolkodás és megértés előszeretettel használt segédeszköze, a metaforák ugyanis tömörítik, lerövidítik az átadni kívánt tanítást, a lényeg közvetlen elérését kínálják.¹

Eckhart metaforahasználata lehetővé teszi azt is, hogy gyakran egy gondolatmenetben összekösse nemcsak az ó-, és újszövetségi szövegek, hanem ókori pogány bölcsek és középkori teológusok mondásait anélkül, hogy a köztük lévő, sokak számára sok tekintetben áthidalhatatlan távolságokra reflektálnia kellene. Végül metaforái nemcsak kognitív és érzelmi reakciók kiváltásának eszközei, hanem heurisztikus céllal is jól alkalmazhatóak, a még korábban nem adott misztikus tudás megalkotásának elősegítésére. Az ezzel kapcsolatos alkotó jellegű metaforák újszerűségük miatt nagyobb erőfeszítést igényelnek a célközönségtől annak érdekében, hogy felépítsék a megfelelő kontextust, és implikációk tágabb köréhez jussanak.²

Érzékletes metaforák használatakor Eckhart tudatosítja hallgatóiban, hogy ezek az igazi tudásnak csak segédeszközei, a nem egyedi, a nem testi-érzéki tapasztalatra épülő megismerés ezzel nem azonos. Amint fiatalkori főművében kifejti, szerinte a külsődleges, érzékletes képekhez való kötődés, és aztán az azok szintjén való megmaradás a koncentrációt, sőt magát a megismerést is gátolja. Ezért adja hallgatóinak a következő két útmutatást: „Az egyik, hogy belsőleg elzárkózzunk, védjük meg elménket a képektől, külsődleges képzetektől. Maradjanak azok csak kívül, oda nem valóan hozzánk ne szegődjenek, ne érintkezzenek elménkkel, abban helyet

¹ G. Lakoff–M. Johnson: *Metaphors We Live By*, Chicago: 1980. Cikkünkben metafora-elméletük néhány elemét alkalmazzuk Eckhart misztikájának nyelvezetére.

² A kognitív metaforák sajátosságaira és szerepére a megértésben ld. G. Lakoff–M. Turner: *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago 1989; Kövecses Z.: *Metaphor. A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.

ne találjanak. A másik, hogy belső képeinkben ... szét ne szórjuk, mintegy szét ne daraboljuk, a sokféleség által el ne idegenítsük magunkat.”³

A testi-múlandó dolgok megismerésében lehet ugyan helyük az érzékeléshez kötődő képeknek, de ezzel szembeállítja a tisztán szellemiek és az örökkévaló megismerésére való törekvést. Eckhart a Szent Ágoston ünnepén Párizsban mondott beszédében leszögezi: „az isteniekkel az intellektus – és nem képek – alapján foglalkozunk.” Kései népnyelvű prédikációjában is hasonlóképpen nyilatkozik mondandójának sajátos tárgyáról, annak megismeréséről: „Ha a lélek olyasmit akar megismerni, ami rajta kívül van, anglyalt vagy valami még tisztábbat, akkor azt... képek nélkül tegye.”⁴ Bár Eckhart különböző alkotói korszakaiban részben más-más témákkal és némileg módosított érvelést használva foglalkozott, a képek nélküli megismerés, a kognitív metaforahasználat mindvégig jelen volt beszédeiben és értekezéseiben. Így öregkori főművében az általa hosszasan fejtegetett mondandó igazolása céljából a következőkre hivatkozik: „Az tudja, hogy mindez igaz, aki a sokféle fogalom, különféle megjelenített tárgyak jelenvalósága és képekhez kötődő képzetek nélkül, belsőleg ismer meg.”⁵

Az *ars praedicandi* tankönyveiben az értelmezéshez hagyományosan „kulcsok” (*claves*), a megértés kulcsai tartoznak. A tanító célú szentbeszédekénél ilyen volt többek között a szövegek metaforikus értelmezése, ami mintegy kinyitja a hallgatóság számára a tudás ajtaját. Ez az attitűd megszívleli Jézus figyelmeztetését: „Jaj nektek, törvénytudók! Elvettétek a tudás kulcsát, de magatok nem mentek be, akik meg bemennének, azokat akadályozzátok.” Az oktató prédikáció éppenséggel a megismerés kulcsát kínálja, azt, hogy az emberi értelem „bejuthasson,” hozzáférhessen a tudáshoz. Eckhart középfelnémet dialektusban, a nép nyelvén tartott prédikációjában ezt így fogalmazza meg: „A megismerés olyan, mint egy kulcs, ami kinyit, feltár, és így az értelem bejuthat.”⁶ Eckhartnál kulcsfontosságú és a megértés kulcsaként használt metaforákat találunk, ezek közül a továbbiakban a „szikrácska” („vünelin”) antropológiai jelentőségére és néhány összefüggés vázolására vállalkozunk.

A szikra-, fény-, és tűz-metaphora. Emberi lélek és Isten

A szikrában sűrítve vannak meg a tűz és fény jellemzői, amelyek a forrás- és céltartomány viszonyának jelentésfókuszát jelölik ki. A metaforikus megértésnél a forrástartomány elemeiről való tudásunkat a céltartományra vonatkoztatjuk, de az adott

³ Eckhart: *Rede der underscheidung*, in: M. Eckhart, *Die deutschen Werke* (DW) V. (Hrsg. J. Quint), Stuttgart, 1977, 275-276. A forrás megjelölése nélkül szereplő Eckhart-idézeteket saját fordításomban közlöm.

⁴ Eckhart: *Predigt 70*. In: *DW III* (Hrsg. J. Quint), Stuttgart, 1976, 194-195.

⁵ Eckhart: *Das buoch der goetlichen trostung*, in: *DW V*, 138.

⁶ Lk 11,52. Eckhart: *Predigt 3*. In: *DW I*. (Hrsg. J. QUINT), Stuttgart: 1986, 52.

gondolkodóra jellemző, hogy mit emel ki, és mit hagy háttérben a forrástartomány fogalmi bőségéből. A metaforák jelentőségét Arisztotelész is felismerte, *Retorikájában* témánkhoz kapcsolódó metaforát is említ: „Az értelem fény, melyet Isten gyújt a lélekben, mert az értelem is és a fény is megvilágít valamit.”⁷ Eckhart ismerte, és tudatosan használta az európai kultúrában elterjedt, fénnyel és tűzzel kapcsolatos metaforákat, mivel az általuk képviselt megfeleltetések általánosan elfogadottak voltak a filozófiai-teológiai hagyományban és a mindennapi életben egyaránt. E metafora bemutatása során párhuzamként csak példálódzva utalunk ennek platóni, bibliai, sztoikus és Lactantius általi használatára, hogy az Eckhart gondolatvilágát jellemző metaforahasználat sajátosságai jobban megmutatkozhassanak.

A neves metaforakutató, Hans Blumenberg a klasszikus fénymetafora kapcsán arra az etimológiára utal, mellyel a sztoikus iskola összefüggésbe hozta a *phósz* (fény), illetve a *phantaszia* (megjelenítőerő) terminusokat.⁸ Eckhart nem ismerhette ugyan a sztoikusok valamennyi írását, töredékeit eredetiben, mégis gyakran idéz sztoikus gondolatokat Senecára, a „pogány mesterre” való utalással, amit részben Senecának a keresztény középkorban élvezett tekintélye magyaráz, a Szt. Pállal folytatott feltételezett levelezése okán. Seneca levelei párhuzamot kínálnak a lélek igazi mibenlétére és az isteniekkel való rokonságára fény- és tűzmetaforái által: „Honnét árad e hatalmas fény? Tűz-e, vagy valami tűznél ragyogóbb?... Ne tudjam, honnét szálltam alá?... Hova kerülök innen?” A továbbiakban a test-lélek dualizmusra reflektál, és az igaz természet szemlélését hívja segítségül a testből való szabadulás útjának és a fölfelé törekvés orientációs metaforájának segítségével: „Mert ez a test a lélek béklyója, annak súlya alatt bilincsbe verve sínylődik, ha oda nem lépett hozzá a filozófia, hogy a természet megfigyelése révén térjen magához, s nem irányította a földiek felől az isteni dolgok felé.”⁹

Lactantius, a „keresztény Cicero” szintén használ tűzzel, fénnyel, hővel kapcsolatos képeket, éspedig mind a lélekkel, mind Istennel kapcsolatban. Az istenség az egyik sztoikus meghatározása szerint „értelmes, tűz-szerű lélegzet,” és Lactantius „is kihasználja a sztoikus teológiának azt a sajátosságát, hogy az istenséget... alkotó tűzként, éterként (*pneuma*)” határozza meg.¹⁰ Főművében azt írja, hogy „Isten mibenléte a hőben és a tűzben rejlik”, majd a továbbiakban azt a költői kérdést teszi fel a Nappal kapcsolatban, hogy „ha ez a kis gömb, mely a jelentős távolság miatt éppen hogy csak emberfej nagyságúnak látszik, oly erősen ragyog, hogy a halandó szem nem képes belenézni, ...akkor mit gondoljunk, mekkora fényesség lehet Istennél.”¹¹ Ugyanakkor ez nem egyértelmű elválasztása a testnek és szellemnek. Miközben Lactantius az Isten természetére vonatkozó megoldási javaslatát át-

⁷ Arisztotelész: *Retorika*. (Ford. Adamik T.) Budapest: Gondolat, 1982, 200.

⁸ Vö. H. Blumenberg: „Metaforológiai tanulmányok.” In: H. Blumenberg: *Hajótörés nézővel*. Budapest: 2006, 209.

⁹ Seneca: *LXV. levél*. In: Seneca: *Művei I*. Budapest, Szenzár 2002, 273. (Ford. Bollók J.–Takács L.)

¹⁰ Kendeffy G.: *Mire jó a rossz? Lactantius teológiája*, Budapest, Kairosz, 2006, 68. és 79-80.

¹¹ Lact. *inst.* 2.9.16, 6.2.4.

viszi az emberi lélekre is, annak „testetlenségét és mozgékonyságát... a testeknél tapasztalható finomság és mozgékonyság fokozásával tudta csak felfogni.”¹² Tehát úgy tűnik, hogy bár ő is használja metaforaként a fényt és tüzet, de nála mindvégig előtérben maradnak a forrástartomány valóságos jellemzői is.

Eckhart ugyanazon forrástartomány használata során összekapcsolja a keresztény és antik filozófia egyébként különböző céltartományait. Mint azt Párizsban mondott beszédében leszögezi, „Platón olyan képekhez és példázatokhoz fordult, amilyeneket a dolgok nyújtanak, és az összes teremtmény között semmi egyéb Istenhez hasonlatosat nem talált, mint a Napot.”¹³ Ezt a tudósok számára jól ismert metaforikus jelentést a János-evangélium keresztények számára jól ismert kezdő mondataival köti össze. Eckhart szerint ugyanarra vonatkozik a metaforikus kapcsolat: „Amikor János evangélista vette a bátorságot, hogy a teremtetlen Igéről szóljon, Világosságnak nevezte Őt.”¹⁴ A neves irodalomtudós, Northrop Frye szerint „az egész Biblia a Genézis első fejezetétől egészen a Jelenések huszonkettedik fejezetéig a mítosz és a metafora nyelvét használja... a Bibliát a mitikus és metaforikus szerkezet belső magja tartja össze... metaforikus olyan értelemben, hogy képeinek egymás mellé rendelésével »apokaliptikusan« festi le a világmindenséget.”¹⁵

Nem meglepő hát, hogy az Ószövetségben is találunk az eckharti metaforákkal közeli rokonságot mutató kijelentéseket. A zsoltáros Istent mint a Világosság forrását kéri, aki az ember útján segítőként jelenik meg: „Küldd el világosságodat és hűségedet, hogy vezetőim legyenek, hogy vezessenek szent hegyedre, hajlékodbá!”¹⁶ A Zsoltárokból később Isten orcája mint irgalmának megnyilvánulása, a Világosság fölragyogása tűnik fel: „Isten legyen irgalmas hozzánk, áldjon meg minket, és ragyogtassa fel arcát fölöttünk.”¹⁷ Az isteni szó olyan, mint ami fáklyaként világítja meg az ember életútját: „Szavad fáklya a lábam elé, világosság az utamon.”¹⁸ A prófétai hagyományból pedig egyes kijelentések, amelyek szintén a fény és tűz metaforáit használják, Jézus eljövetelére való utalásként értelmezhetőek. Izajásnál ezt olvashatjuk: „Sion miatt nem hallgathatok, és Jeruzsálem miatt nem nyugszom, míg föl nem ragyog igazsága, mint a hajnal, és szabadulása, mint a fáklya, nem tündököl.”¹⁹

Úgy véljük, Eckhart számára nyilvánvaló volt, hogy a Biblia sok helyütt használ metaforákat. Ezért az eckharti szövegek elemzése előtt röviden még két, a szikrával és a fénnel kapcsolatos ószövetségi szöveg helyet idézünk fel, amelyeket egyébként

¹² Kendeffy G., i. m., 80, 84, 134.

¹³ Eckhart: *Sermo die b. Augustini Parisiis habitus*. in: *Die lateinischen Werke V*. Stuttgart, 2007, 85-99. (Hrsg. B. Geyer.) Vö. Platón: *Állam*. In: *Platón Összes Művei II*. Budapest, Európa 1984, 444. (Ford. Szabó M.)

¹⁴ Eckhart: *Sermo die b. Augustini Parisiis habitus*, id. kiad. Vö. Jn 1,1 és Jn 1,4-5.

¹⁵ N. Frye: *Az Ige hatalma*, Budapest, 1997, 138-139.

¹⁶ Zsolt 67,2.

¹⁷ Zsolt 43,3.

¹⁸ Zsolt 119,105.

¹⁹ Iz 62,1. „Ó- és Újszövetségi Szentírás a Vulgata szerint” Káldi György fordítása nyomán. Eger, 1865, 891.

Eckhart kommentált. Az első idézet arra jó példa, hogy a szikrát egyfelől a gondolkodással összekapcsoló metafora az ószövetségi szövegekben sem volt ismeretlen, másrészt, hogy annak lenézése több, mint balgaság, szinte már istentelenség. A Bölcsesség könyve a szikra-metaforát használja annak érzékeltetésére, hogy az emberi lét nem pusztán testi, időleges, és a halál nem a végső. „Az istentelenek azonban kezükkel és szavukkal hívják [a halált]... Csalfa észjárásuk miatt azt mondják egymásnak: Rövid és szomorú az életünk; nincs orvosság az ember halála ellen... Hisz orrunkban csak füst az élet lehelete, és a gondolkodás csupán szikra a szívünk lüktetésekor.”²⁰

A továbbiakban arra az eckharti gondolatmenetre is találunk párhuzamot, hogy a tűz egyfajta isteni próbatétel (ami a misztikus *via purgativa*-val rokonítható), és nem büntetés, hanem az igazaknak, Isten gyermekeinek a kiváltsága: „Mert ha az igaz az Isten gyermeke, akkor az Isten pártjára kel [...]. Az igazak lelke azonban Isten kezében van [...]. Mint aranyat a kohóban, megvizsgálta és elfogadta őket égőáldozatul. Látogatásuk idején majd felragyognak, és olyanok lesznek, mint a szikra, amely a tarlón tova harapódzik.”

Az első látásra meglepő pogány-keresztény stb. párhuzamok mellett nem fedezhetünk meg a különbségekről sem. A forrástartomány elemeiből Seneca pl. a tűz esetében kihasználja annak fenyegető mivoltát, mint veszélyt, ellenséget, a földi élet bevezetőjét vagy a kínzás eszközét vagy a hőt, mint egy elvetendő emberi érzélem, a harag velejáróját.²¹ Eckhartnál ilyeneket nem találunk, sőt, ő arra hívja fel hallgatói figyelmét, hogy az igazi tűz nem éget, a tűz-szerűség és a hő elválaszthatóak: „A tűz meg a hőség egybe tartoznak, de az értelem külön tudja ezeket választani.”²²

A „szikrácska”-metafora Eckhartnál – az eddig bemutatottakon túl – a test-lélek (szellem) dualizmusának, valamint Isten és ember radikális másságának az áthidalására is alkalmas. Statikus a szerepe a léthierarchia vonatkozásában, dinamikus a radikális átalakulás, az isteni megvilágosodás és az *unio mystica* megtörténésének metaforikus leírásában.

A szikra a középkorban nemcsak a tűzgyújtáshoz, hanem a mesterséges fényhez is elengedhetetlen volt, a fáklyát, a gyertyát is meg kellett gyújtani. A szikra maradéktalanul magában hordozza a tűz intenzitását, lobbanékonyágát. Egyetlen szikra képes hatalmas tüzet gyújtani vagy nagy fényességet előidézni. Eckhart továbbá kiemeli a szikra azon jellemzőjét, hogy nagyon kicsi, ezt viszi át a forrástartományból a céltartományra. E tulajdonság hangsúlyozására kicsinyítő képzőt használ, „szikrácskáról” beszél. A kicsinyítő képző alapvető jelentése valaminek a forrástartománybeli kicsinységét emeli ki. A céltartományban metaforizáció megy

²⁰ Bölcs 1,16–2,8.

²¹ Vö. Seneca: XXX. levél. In: Seneca Művei I. Budapest: Szenczár 2002, 182-186. (ford. Sárosi Gy.); XXIV. levél, uo. 165-171. (ford. Kurcz Á.); XVIII. levél, uo. 145-149. (ford. Sárosi Gy.).

²² Eckhart: Predigt 43. In: DW II. (Hrsg. J. Quint), Stuttgart: 1988, 327-329.

végbe, hiszen a nem-fizikai létezőt (az emberi érző lelket és elmét) Eckhart fizikai tartományként kezeli, amikor a „lélek szikrácskájáról” beszél.

Nem kevésbé fontos ebben az esetben a kicsinyítő képző másik jelentése, az, hogy ezáltal a beszélő az emberi lélek legértékesebb része iránti szeretetét is ki akarja fejezni.²³ Eckhart azt akarja hangsúlyozni, hogy a lélekben lévő „szikrácskára” nagyon oda kell figyelni, és óvnunk, ápolnunk kell azt. Rajtunk áll, hogy mihez kezdünk vele, miként ezt az Eckhart által egyébként kommentált ószövetségi könyv igen szemléletesen kimondja: „Ha ráfújsz a szikrára, akkor lángra lobban, ha pedig ráköpsz, kialszik; bár a te szádból ered mind a kettő.”²⁴

Hasonlóképpen Seneca is felhívja rá a figyelmet, hogy a szikra vagy tűzcsóva befogadójától függ, hogy mivé válik, kiteljesedik-e: „A száraz és gyúlékony anyagok a szikrát is egészen a tűzvészig táplálják. Nem az számít, hogy milyen nagy a tűzcsóva, hanem, hogy mibe esett.”²⁵

A szikrácska kicsisége ugyanakkor nemcsak kiemeli a tűznek azon tulajdonságát, hogy szinte anyagtalán, nincsen súlya, hanem fel is fokozza ezt a jellemzőt, hiszen a szikra még a tűznek is csak parányi része. A szikrácska ekként már szinte testetlen, szinte nincs térbeli kiterjedése, és ezáltal mintegy túlmutat az anyagi világon, az evilági korlátain. Eckhartnál ezzel kapcsolatban ezt olvashatjuk: „Ez a szikra [...] bizony mondom, ez a fény [...] magában mozdulatlan, [...] a lélek szikrácskája az, amelyet nem érint se tér, se idő.”²⁶

A szikra mint az átalakulás letéteményese

A szikra általi meggyulladás nemcsak a fizikai, forrásnyelvi síkon jelent átalakulást, hanem metaforikus értelemben a földi, emberi lélek egyfajta transzformációját is jelenti. „Mikor a tűz e Földön lángra lobbanja a fát, olyankor egy szikra befogadja a tűz természetét, és hasonul a tiszta tűzhöz, amely a mennybolt alatt van közvetlenül [...] A szikrának és minden tűz- féleségnek valódi és igaz atyja a Menny [...]” A hő (a tűz heve) nemcsak meleget jelent a forrásnyelvi tapasztalatban, hanem a cél-tartományra nézve is megörökítődik ez a jelentése: „a heves szeretet felfelé vonzza, vezeti és fölrepíti a lelket [...] eredendő forrásába, aki Atyja mindennek a Mennyben és a Földön.” Miként a tűz szikrái is felfelé szállnak, akként a „lélekszikrácska” is fölfelé röpül: „fölfelé iramlík a mennyei Atyához. [...] Sebesen száll fölfelé

²³ Kövecses Z.: *A metafora*, Budapest: 2005, 221. Eckhartnak az emberi lélekről való felfogása szerintem Kövecses elemzéseiben az „absztrakt komplex rendszerek” kategóriájával rokonítható.

²⁴ Sir 28,12.

²⁵ Seneca: XXXVIII. levél. In: Seneca *Művei* I. Budapest: Szenczár 2002, 148-149. (Ford. Sárosi Gy.)

²⁶ Eckhart: *Predigt 48*. In: DWII., id. kiad. 419.

igazi atyjához.”²⁷ Seneca is a tűz természetéhez tartozónak tartja ezt az orientációs jelleget: „A tűz a lehető legmagasabbra tör.”²⁸

A szikrának a hővel, hevességgel való forrásnyelvi képzetét kihasználva a céltartomány „lélekszikrácskájának” a heves szeretettel, a fölfelé irányultságával való kapcsolatát akarja megértetni Eckhart, amikor ezt mondja: „a Szentlélek ereje fogja a legtisztábbat, legfinomabbat és legfőbbet, vagyis a lélek szikrácskáját, és felviszi egészen a Tűzbe, a Szeretetbe.” A „lélekszikrácska” Eckhart gondolatrendszerében kitüntetett helyet foglal el a lét hierarchiájában, olyasvalamit jelöl az emberben, ami valójában túlmutat az anyagi-testi világ korlátozottságán, ami lehetővé teszi az Istennel való szoros és valódi kapcsolatot. A lélekszikra e megkülönböztető jellegéről Eckhart ezt mondja: „A szikrácska, amely ott készen áll [...], mindig Isten létében áll.”

E metafora jelentőséget kap a keresztény dogmatika hittitkának, a kenyér és bor lényegi átalakulásának (a *transsubstantiation*nak) a konceptualizálásában is. A „szikrácskának” Eckhartnál szentségi jelentősége lesz, az úrvacsora, az áldozás során bekövetkező lényegi átalakulás hordozójaként jelenik meg: „Ne kérdezze senki, mit vesz magához a mi Urunk testében. Amikor a lélek az úrvacsora étkét megízleli, és a lélek szikrácskája megragadja az isteni fényt, nem kell neki már más táplálék.”²⁹ A „szikrácska” Eckhartnál egyben az ember számára nagyfontosságú jel, az egyik legfőbb útmutató is. Erről így beszél: „Forduljon el az ember önmagától és minden teremtet dologtól. Amennyire végrehajtod ezt, annyira válsz eggyé és boldoggá a lélek eme szikrácskájában.”³⁰

Fények és megismerési módok

Eckhart egyik kései művében gondolatmenete kiindulásaként azon általánosan elterjedt, a filozófiában közhelyeszerű megállapítást idézi, hogy minden ember természettől fogva tudásra törekszik, és hogy a megismerés olyan, mint a „lélek fénye.”³¹ A fény forrástartományi képzetek segítségével a továbbiakban az ember számára adott megismerési módokat értelmezi. A múlandó dolgok megismerése a fizikai, testileg érzékelhető fénnel kapcsolatos, ám ezek általános érvényű tudást nem adhatnak, múlandóságuk, különbözőségük, változandóságuk okán.

Ha az emberi megismerés saját mivoltunkat kutatja, akkor magunkban felismerjük a teremtmény mivoltot. Ezt nevezi Eckhart „alkonyi ismeretnek,” amikor a teremtményeket a sokféleség és különbözőség képeiben látjuk. Ezzel az érzékelésre utaló metaforával azt fejezi ki, hogy az ilyen megismerés iránya a korlátozott, mú-

²⁷ Eckhart: *das buoch der goetlichen trostung*. In: DWV., id. kiad., 116-117.

²⁸ Seneca: *Vigasztalások. Erkölcsei levelek*. Budapest: Európa, 1980, 303. (Ford. Révay J. és Kurcz Á.)

²⁹ Eckhart: *Predigt 20b*. In: DWI., id. kiad., 340-352. Mindhárom idézet e prédikációból való.

³⁰ Eckhart: *Predigt 48*. In: DWII., 419.

³¹ Eckhart: *Vom edlen Menschen*. In: DWV., 106-136.

landó és nem örökérvényű igazság irányába tart, ezért olyan, mint amikor a nappal fénye a bealkonyodás folyamatában elhalványul, s ha ebbe az irányba továbbhalad, egyre erősebb lesz a sötétség.

Az emberi megismerés ettől különböző útja a „végső dolgok meglátása.” Az örök és változatlan Igazságra, vagyis Istenre irányul ez a misztikus számára elérhető mód, ilyenkor Isten segítségével ismer meg. Ezt pedig Eckhart „hajnali ismeret”-nek nevezi. Ilyenkor a teremtményeket Istenben ismerjük meg, másként szólva különbözőségeitől mentesen, képek közvetítése nélkül látjuk.³²

Ez hatalmas változás, hiszen „aki Istent létében ragadta meg [...], az Istent a hozzá illő módon veszi, annak Isten átragyog mindenben, [...] és mindenben Isten képét látja. Abban az emberben Isten fényeskedik mindenkor.”³³

Másik prédikációjában e teljességet így fejezi ki: „Majd amikor az isteni fény ragyogja át, s [...] a lélek fénye bezáródik az isteni fénybe, azt nevezzük «delelő»-nek. A nappal akkor éri el a csúcspontját, akkor a leghosszabb és legtökéletesebb, amikor a Nap a legmagasabban áll [...] úgy, hogy minden a Nap alá rendeződik. Az isteni fény ugyancsak magába zárja az angyal és a lélek fényét, s ez azért van, hogy minden rendezett legyen, a helyére állítva és eztán mindegyre Istent dicsérje.”³⁴ A fénynek ez a teljessége hasonlóképpen jelenik meg az Eckhart egyéb műveiben is gyakran idézett Sirák könyvében, ámde itt a delelő nemcsak a fény teljességét konceptualizálja a hallgatóban, hanem egyúttal a hőét is, olyan hőiséget, amit az ember nem tud elviselni: „És milyen gyönyörű minden alkotása! Mind olyan ragyogó, mint a fényes szikra. [...] Az ég büszkesége a fényes boltozat, az Úr dicsősége ragyog fenn az égen. A Nap, ha felragyog, ezt hirdeti: Mily csodálatosak a Magaságbeli művei! Déli magasáról perzseli a földet, ki tudja ilyenkor hevét elviselni?”³⁵

A szikra anyagi világban való különös megjelenését-jellegét Eckhart fokozottan érvényesíti a céltartományban, amikor a megismerés szempontjából beszél a „lélek-szikrácskáról.” Ezt mondja egyik prédikációjában: „Az ész ama szikrácskája, amit Isten közvetítés nélkül teremtett, fölragyogó fény, az isteni természet képe, isteni teremtmény. A lélek ezt a fényt hordozza magában.” Öregkori értekezésében pedig azt írja, hogy a megismerést az értelmes lélek természetes fénye teszi lehetővé.³⁶

Gondolatilag ehhez kötődik, amit egy ugyanezen alkotói korszakából való prédikációjában elmélkedése fő témájának választott. A Krisztus által tanítványainak mondott szavakat így idézi: „Bennetek még csak kicsi a fény.”³⁷ Eckhart hozzáteszi, hogy a tanítványok „nem voltak világosság nélkül, de a fény mégis kicsi volt

³² Eckhart: *Vom edlen Menschen*. In: DWV., 116.

³³ Eckhart: *rede der unterscheidung*. In: DWV., 200-201.

³⁴ Eckhart: *Predigt 19*. In: DWI „*Sta in porta*,” 320-321.

³⁵ Sir 42,17-43,3.

³⁶ Eckhart: *das buoch der goetlichen trostung*. In: DWV., 104

³⁷ Vö. Jn. 12,35: „Már csak kevés ideig van nálatok a világosság.”

számukra.” Ehhez később hozzákapcsolja a következő krisztusi mondást: „Egy kicsinység, és nem láttok engem.”³⁸

Ezt pedig úgy értelmezi, hogy éppen a fény kicsi mivolta az a „kicsinység,” ami miatt nem látjuk meg Krisztust. A növekedés feltétele, hogy „föl kell emelkednünk, és nagygyá lennünk a kegyelemben.” A lélek természetes fénye ugyanis önmagában nem segíthet ahhoz, „hogya Isten benned istenien tündököljön.” A kegyelem fényének áradása azt követeli, hogy az ember magamagának fordítson hátat, lépjen túl a világon (vagyis a testi érzékelhető sokféleségen) és az időn (vagyis a változó, eny nyiben nem állandó, nem örök igazságokon): „Ha nem léptek túl a világon és az időn, úgy nem látjátok meg Istent.” Amíg csak növekedünk a kegyelemben, addig még van kegyelem, addig ott van az a „kicsinység,” és Istent csak távolról ismerjük. De amikor a kegyelem lezárul a Legfőbbnél, ott már nem a kegyelem van, hanem az isteni fény, amelyben meglátjuk Istent. Eckhart ezt a gondolatmenetet a Szent Pál levelében olvashatókkal köti össze, ami egyben annak is sajátos magyarázatot ad. Szent Pál ezt mondja: „Isten ott lakik, olyan fényben, amelyhez nincs bejárat.”³⁹

Fény és erkölcs

A fény- és sötétség-metaforák erkölcsi koncepcionalizálása, s e konceptusok egész életútra kiható jelentősége ismert a Bibliában is, miként János első levelében olvashatjuk: „Aki szereti testvérét, megmarad a világosságban [...]. Aki azonban gyűlöli testvérét, az sötétségben van, a sötétségben jár, és nem tudja, hová megy, mert a sötétség megvakította.”⁴⁰ A fénynek a világban való hatása mint az erkölcsi példamutatás metaforája jelenik meg Máté evangéliumának jól ismert soraiban: „Ti vagytok a világ világossága. S ha világot gyújtának, nem rejtik a véka alá, hanem a tartóra teszik, hogy mindenkinek világítson a házban. Ugyanígy a ti világosságotok is világítson az embereknek, hogy jótetteiteket látva dicsőítsék mennyei Atyátoakat!”⁴¹

Seneca leveleiben is találunk példákat a tűz forrástartományának a morális tanítás céltartományában való hasznosítására: „Minden erényes dolog csírája benne van a lélekben, s ezeket éleszti föl a figyelmeztetés, éppúgy, mint a szikra is, ha kevéssz szellő segíti, lánggra lobban. Erőre kap az erény is, ha ösztönző hatás éri.”⁴² Seneca egy másik példája a fény és tűz forrástartományt hasznosítja: „Mint ahogy semmi sem ragyog, ha fény nem vetül belé, semmi sem sötétlik, csak ha árnyékot rejt, vagy valami homályt hordoz magában; mint ahogy a tűz segédlete nélkül semmi sem

³⁸ Eckhart: *Predigt 70.* In: *DW III.*, Stuttgart: 1976 (hrsg. J. Quint), 189.

³⁹ Eckhart: *Predigt 70.*, id. kiad. Vö. 1Tim. 6,16: „aki megközelíthetetlen világosságban lakozik, akit senki ember nem látott, és nem is láthat.”

⁴⁰ 1Jn 2,10.

⁴¹ Mt 5:14-16.

⁴² Seneca: *XCIV. level.* Seneca *Művei* I. Budapest: Szenczár, 2002, 455. (Ford. Németh A.)

melegszik fel, levegő nélkül semmi sem hűl le: úgy eredményezi az erénnyel, illetve gonoszsággal való társulás a tisztességet, vagy amit szégyellni kell.”⁴³

Eckhart is morális dimenzióba helyezi a fényhez kapcsolódó metaforákat, amikor az *unio mystica* következményéről elmélkedik, és kiemeli, hogy az Istenhez való egyre szorosabb kötődés az emberi szenvedést is egyre inkább megkönnyíti, az Istennel való „egyesülés” pedig a szenvedést semmivé teszi, sőt, boldogsággá változtatja. Erről a laikus számára meglepő, paradox gondolatról az idézett fejtegetésben azután beszél, hogy kifejtette annak következményeit, ha az ember teljesen elfogadja Isten akaratát, vagyis azzal egy lesz: „Bármily nagy is legyen a szenvedés, ha az Istenen keresztül jön, akkor elsőként Isten szenved tőle [...]. Ám ha Isten elszenvedi ezt azon jó kedvéért, amit számodra mindezzel eltervezett, és te hajlandó vagy elviselni azt, amit Isten elvisel, és ami Rajta keresztül hozzád hatol, akkor természetesen istenivé válik egyaránt a megvetés és a dicsőség [...], s a legmélyebb sötétség is olyanná lesz, mint a legfénylőbb világosság.”⁴⁴

Eckhart a fény-metaforát használja ezeken kívül annak érzékeltetésére is, hogy milyen nagy különbség lehet abban, hogy milyen hozzáállással, lelkülettel járul valaki az úrvacsorához: „Ha két ember egész életében egyforma lenne, ám egyikük csak egyszer is méltóbban venné magához a mi Urunk testét, mint a másik, akkor ez a valaki ezáltal olyan lenne a másikhoz képest, mint a fénylő nap.”

Ez a látás, az ilyen ismeret pedig – mint Eckhart írja az *Isteni vigasztalás könyvében* – olyan értékes, hogy ezért sok ember szívesen adna életéből „tíz, húsz vagy harminc évet, amennyit talán még élhetne, mindazért, hogy magát örökre boldoggá tegye, és Istent isteni fényében, Istenben pedig önmagát és a teremtményeket megláthassa.” Majd így folytatja:

„Mindama tanításból, amely a szent Evangéliumban írva van, és amit az értelmes lélek természetes fénye révén megismerünk, valódi vigaszt találunk minden szenvedésünkre [...]. Ha valaki eszerint készen állna nélkülözni a szeme világát azért, hogy másvalakit megmentsen a haláltól – akinek alig néhány esztendő múlva mégis meg kell halnia – akkor még inkább, készségesebben illik nélkülöznie ama tíz, húsz, vagy harminc évet, amennyit talán még élhetne, mindazért, hogy magát örökre boldoggá tegye, és Istent isteni fényében [...] megláthassa. [...] Az erény belső művét oly kevésbé képes bárki is akadályozni, ahogy nem lehet akadályozni Istent sem. Fénylik és ragyog éjjel-nappal [...]. Nem így a külső cselekedet. Ez isteni jóságát a belső cselekedet kiáramlásával, annak kihordása által kapja, mikor az istenség alászáll, és különbözőségbe, sokaságba, valamint részekbe öltözik, de ezek – miként a hasonlóság is – Istentől távoliak és idegenek. Mert mindez ahhoz tapad, abban talál nyugalmat, ami egyenként jó,

⁴³ Seneca: *Vigasztalások. Erkölcsei levelek*. Budapest: Európa 1980, 259. (Ford. Révay J. és Kurcz Á.)

⁴⁴ Eckhart: *rede der unterscheidung*, in: DWV., 224-225.

ami a fényt kapja, ami teremtett, ámde nincs szeme a Jóságra, a magában való fényre.”⁴⁵

Eckhart, hogy az isteni megvilágosodást (az isteni fiú megszületését az emberi lélekben) mint élményt hallgatói számára érzékletes formában megjelenítse, a felülről hirtelen érkező fény- és hőkoncentráció képét, a villámot használja:

„Példázatunk van a villám esetében: ha lecsap, akit eltalál, legyen fa [...] vagy ember, azt ott helyben maga felé fordítja, és ha valaki éppen háttal áll, azon nyomban arccal maga felé fordítja. Volna egy fának ezer levele, mind színükkel a villámcsapás felé fordulnának. Lásd, ez esik meg mindenkivel, akit e születés eltalál. Hamarjában e születés felé fordíttatnak [...], és eztán [...] minden csupa-csupa Istenné lesz számodra, amennyiben minden dologban csak Istenre tekintesz.”⁴⁶

Konklúzió

A fentiekben az Eckhart-szakirodalomban teljesen új szempontból vizsgáltuk a nagy misztikus gondolatait. A vizsgálat során Eckhart metaforáit nem retorikai-nyelvi díszítőelemként kezeltük, hanem absztrakt teológiai és filozófiai fogalmak megértésének segédeszközeiként. Ezeket nemcsak a tanult teológusok és filozófusok ismerték, hanem a népnyelvi prédikációk hallgatói is használták a mindennapi beszédben, mivel e metaforák a megértés sajátos módját teszik lehetővé. Eckhart kognitív metaforái közül azokat vettük szemügyre, amelyek a fény, a tűz, a Nap, a hő forrástartományainak fogalmait használják olyan céltartományok elérésére, mint a tudás, az erény, az emberi lélek, Isten és az *unio mystica*.

A „lélekszokráska” kulcsmetafora és a hozzá kapcsolódó metafora-rendszerek példáival illusztráltuk, hogy a misztika sajátos nyelvezetében miként találkoznak eltérő történelmi korok, kultúrák, és a kultúra olyan különböző területei, mint a szépirodalom, a filozófia és a vallás. Bemutattuk, hogy e metaforák milyen jellegű kapcsolatot kínálnak az Ó- és Újszövetség szövegei, az antik görög filozófia, a pogány latin irodalom és a keresztény misztika között. Álláspontunk szerint Eckhart nemcsak tudatában volt ennek a lehetséges kapcsolatnak, de ki is használta az ebből adódó kognitív lehetőségeket.

Mindemellett nem feledkeztünk meg arról sem, hogy e metaforák nemcsak összekötik a fent hivatkozottakat, hanem el is választják őket. A fogalmi metaforák közös forrástartományainak eltérő céltartományokra való alkalmazása, a metaforák kidolgozottsága és kapcsolódásai, valamint a kontextus, amibe illeszkednek

⁴⁵ Eckhart: *Das buoch der goetlichen trostung*, in: DWV., 113, 122-124.

⁴⁶ Eckhart: *Predigt 103.*, in: DW IV., Bd. I (hrsg. G. Steer), Stuttgart: 2003, 115.

– mindezek együttesen rajzolja meg adott esetben a teljes képet. A keresztény középkorban gyakran idézett és Eckhart által is hivatkozott Seneca-szövegek azt illusztrálták, hogy a sztoikus ihletésű gondolatok nyelvi megjelenítése feltűnő hasonlóságot mutat ugyan a keresztény erkölcsnek vagy a lélek sajátosságainak kérdéseiben, ugyanakkor azonban jól kivehetőek az analógia létjogosultságának végső határai, amelyek egyúttal el is választják az analógiában szereplő gondolkodókat egymástól.

Végül példákkal szolgáltunk arra, hogy Eckhart a hagyományos és jól ismert metaforákat milyen eredeti módon használja, gondolja tovább, és hogy azok új összefüggésrendszerbe illesztve miként nyernek sajátos, rá olyannyira jellemző színezetet.

Ferenc Bányai

Anthropology and Mystical Language in Meister Eckhart

The presupposition of the present study is that cognitive metaphors are necessary tools of reasoning both in religion and philosophy and that their function is to understand ideas and theories easier. Furthermore, such metaphors are used in everyday life by laymen, not only by the clergy. In this paper, we focus on the conceptual character of metaphors in the vernacular sermons and tractates of Eckhart, since his mystical teaching was based on cognitive metaphors. We think that the consequent use of metaphoric systems helped him to develop his markedly original philosophy and theology. When he used metaphors, his targets were the conceptual domains containing ideas on God, the human soul and the unio mystica, which Eckhart tried to explain through metaphors from a source domain referring to light, the Sun, fire and heat.

By way of metaphoric expressions as “light is life and knowledge and virtue,” or “seeing is understanding,” we can identify some of his main theses. His key-metaphor, “the spark of the soul” is closely connected to his favorite themes. This “spark” in the very heart of the soul makes possible a genuine knowledge of the soul’s noble nature, enables us to conduct a righteous way of life and even to reach the union with God. This takes place when human beings liberate themselves from themselves as mere creatures, and in this way find that which transcends them.

RECENZÍÓK

HORVÁTH GERGŐ

Gutbrod Gizella, Sepsi Enikő (szerk.) *Simone Weil – filozófia, misztika, esztétika*. Ford. Gutbrod Gizella, Sepsi Enikő,
Budapest: Gondolat Kiadó, 2011.

Simone Weil azon kevesek egyike, akiknek életében a filozófiai gondolkodás és a hétköznapi gyakorlat példa értékű módon állt összhangban. Weil ifjúkorától a baloldal szimpatizánsa, egyszersmind éles látású kritikusa is volt, aki a gondolatszábadtság védelmének nevében és a bálványimádást elkerülendő egyébként soha nem lépett be pártba, sőt, magukat a pártokat egyenesen a hazugság és a lelki romlottság iskoláinak tekintette. Weilre tehát nem mint baloldali gondolkodóra, hanem mint kiváló filozófusra, a 20. század egyik legjelentősebb misztikusára, a demokrácia elkötelezett hívére és hithű keresztényre emlékezünk, akinek életét, életművét teljes mértékben a spirituális szemléletmód határozta meg.

Simone Weil születésének századik évfordulója alkalmából 2010. január 22-én a budapesti Francia Intézetben rendezett nemzetközi, kétnyelvű (magyar, francia) konferencia előadásait tartalmazó *Simone Weil – filozófia, misztika, esztétika* című kötet 2011-ben jelent meg a Gondolat Kiadó gondozásában. A fiatalon elhunyt filozófusnő életműve gyakorlatilag csak kéziratok formájában maradt fent, s bár már magyar nyelven is számos írása olvasható, mégis hiánypótló kötetről van szó abban a tekintetben, hogy a legjelesebb Weil-kutatók reflexióin keresztül nyerhetünk betekintést a weili filozófia különböző, esztétikai, etikai, vallási és politikai-társadalmi dimenzióiba.

A kötet előszavában Vető Miklós¹ a rövid életrajzi áttekintésen kívül Simone Weil filozófiájának olyan kulcsfogalmaira is kitér, mint a Figyelem, a Visszateremtés (Dekreáció), a Begyökerezettség, amivel a weili filozófiában kevésbé jártas olvasóknak is megkönnyíti az olvasás dolgát, hiszen a kötet egyes tanulmányai némileg már előfeltételezik a filozófusnő munkásságának ismeretét. Simone Weil írásai mély filozófiai műveltségéről árulkodnak, számos művében olvashatóak filozófiai reflexiói, szélesebb körben azonban inkább vallási tematikájú és szociális-politikai munkái terjedtek el. Ezt ugyan Vető Miklós is kiemeli, a kötetben olvasható előadások azonban továbbra is inkább Weil gondolkodásának vallási, politikai és esztétikai oldalára helyezik a hangsúlyt.

¹ Vető Miklós a poitiers-i egyetem professor emeritusa, az MTA külső tagja, a francia Katolikus Akadémia tagja, az Academia Peloriata dei Pericoli (Messina) levelező tagja, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Díszdoktora.

A kötet egyik erénye, hogy az előszót Simone Weilnek a szükségszerűségről írt szövege követi fordításban. Az esztétikai értékekkel bíró rövid írás a – Weil szemléletmódját meghatározó – spirituális-vallási oldaláról láttatja a filozófusnőt, ennek köszönhetően pedig kiváló támpontként szolgálhat azon olvasók számára, akik kevésbé vagy egyáltalán nem jártasak a weili filozófiában. Mivel magyar nyelven mindeztidáig kiadatlan írásműről van szó, a szöveg közlését valóban jelentőségtesnek ítéljük.

A kötet gerincét kilenc tanulmány alkotja, melyek szerzői közt olyan jeles Weil-kutatókat találunk, mint Chantal Delsol (a Hannah Arendt Kutatóintézet igazgatója, a Marne-la Vallée-i Egyetem filozófusa), Emmanuel Gabellieri (a lyoni katolikus egyetem dékánja, professzora), Joël Janiaud (a lyoni egyetem IUMF Intézetének filozófiatanára), Massimiliano Marianelli (a Perugiai Egyetem Filozófia Tanszékének kutatója), Michel Narcy (a CNRS Filozófiai Intézetének nyugalmazott kutatója), Simone Weil összes műveinek és a *Cahiers Simone Weil*-nek egykori szerkesztője), Giovanni Trabucco (a velencei teológiai kar docense), Gutbrod Gizella (az egri főiskola Francia Tanszékének docense) és Sepsi Enikő (a Károli Református Egyetem Bölcsészettudományi Karának dékánja és docense, 1995-2009-ig az Eötvös Collegium tanára, igazgatóhelyettese, Francia Műhelyének vezetője). A konferencia előadói 10-20 oldalas tanulmányaikban széles spektrumban, szerteágazó szempontok alapján vizsgálják a weili életművet, rávilágítva a filozófusnő gondolkodásának kulcsfogalmaira. A továbbiakban néhány rövid mondat erejéig az egyes szerzők tanulmányait vesszük szemügyre.

Emmanuel Gabellieri *Simone Weil, Platón és Európa* című tanulmányában a filozófusnő és Ján Patočka gondolkodásának hasonlóságára hívja fel a figyelmet, rámutatva arra, hogy filozófiájában mind a két gondolkodó az európai civilizáció kríziséből indult ki. A számos hasonlóság egyik legjellegzetesebbike, hogy a háború utáni civilizáció programjának kidolgozásában mind Patočka, mind Weil Európa metafizikus történetéből táplálkozott, azonban amíg Patočkánál filozófiai platonizmusról, addig Weilnél misztikus platonizmusról beszélhetünk. Sepsi Enikő *Theatrum philosophicum: az én meghaladása* című tanulmányának gondolati irányát Simone Weil *Venise sauvée* (Megmenekült Velence) című befejezetlen drámája, valamint a műhöz szorosan kapcsolódó dekreáció (visszateremtés, az én meghaladása) fogalma határozza meg. A szerző a dráma rövid, de lényegretörő elemzésén keresztül egyrészt bepillantást enged a weili filozófia mélységeibe, másrészt a tanulmány további részeiben felvázolja a Jules Lagneau-tanítvány Alain, és az Alain-tanítvány Simone Weil gondolkodásában megfigyelhető összefüggéseket, valamint röviden Alain és Simone Weil magyar recepciójáról is értekezik. Chantal Delsol *A hovatartozás begyökerezettség és a politikai pártok* című tanulmányában Simone Weil *A begyökerezettség és a Feljegyzés a politikai pártok általános eltörléséről* című művei mentén a weili filozófia olyan alapfogalmait fejt ki, mint a begyökerezettség és a csoportba gyökerezettség. A szerző ezen fogalmak segítségével mutatja be Weil politika-filozófiáját, amelynek középpontjában a politikai pártok kritikája, és az ennek háttérében meghúzódó

gondolatszabadság védelme áll, vagyis – Delsol megállapításával élve – Weil filozófiájában a politikai pártok elutasítását a gondolatszabadság dicséretéként kell értenünk. A kötet negyedik tanulmányában Michel Narcy szintén a filozófusnő politikai gondolkodására helyezi a hangsúlyt, *A kimerítés módszere a politikában* azonban Weil gondolkodását meghatározó életrajzi elemekben is bővelkedik. Narcy kitér Weil háborúról és Hitler „megsemmisítéséről” vallott nézeteire, egyúttal kiemeli, hogy a filozófusnő elvetette az ellenségéhez hasonló eszközök alkalmazását. Weil számára a politika a szimbólumok szintjén játszódik: úgy véli, hogy a háborút egyedül az erősebb szimbólumok alkalmazása és azok morális hatékonysága révén lehet megnyerni. *Simone Weil, álom és realitás* című tanulmányában Joël Janiaud arra a kérdésre keresi a választ, hogy Simone Weil miért volt olyan bizalmatlan az álommal és az ahhoz kapcsolódó dolgokkal szemben. Janiaud értekezésének centrumában azonban nem egyedül az álom, hanem egy újabb jelentős weili fogalom, a figyelem áll. A szerző rámutat arra, hogy Weil filozófiájában az éberség, az ébren-lét biztosította figyelem áll a cselekvés és a létezés középpontjában, továbbá hangot ad a filozófusnő azon meggyőződésének, amely szerint meg kell szabadulnunk attól a hajlamunktól, hogy álmodjuk az életünket. Massimiliano Marianelli *A mítosz fogalma Simone Weil fiatalkori írásaiban és a Roanne-i filozófiaórákban* című tanulmányában a weili filozófiában fontos szerepet betöltő szentség problémáját tárgyalja, szem előtt tartva, hogy Weil a szentség megnyilvánulásaiként tekint a mítoszokra. Marianelli kronologikus sorrendben, érdekesítően vezeti végig az olvasót a Weil ifjúkori, átmeneti és érett korszakbeli írásaiban megjelenő mítoszkoncepciókon, valamint kísérletet tesz Weil mítoszelméletének kidolgozására. A francia filozófusnő szerint a mítoszok egyetemesen egy nép spirituális beágyazottságának, egyszersmind pedig az emberek közötti testvériességnak a helye is. A szerző egyik leglényegesebb megállapítása, hogy a weili értelemben felfogott mítosz valójában a kapcsolat narratív helye, és mint ilyen, a *weili kapcsolati humanizmus alapja*. Gutbrod Gizella *A Prológos irodalmi olvasata* című tanulmányát Simone Weil két oldalas misztikus írása irodalmi-filozófiai elemzésének szenteli, hangsúlyozva a *Prológos* Weil metafizikai jellegű műveinek megértésében betöltött szerepét. A szerző a szöveg mélységeibe hatoló elemzése mellett a *Prológos* magyar fordítását is közli. *Misztika és filozófia* című tanulmányában Giovanni Trabucco Simone Weil eredetiségét tárgyalja. A szerző arra kíván rámutatni, hogy a weili életmű két szakaszát meghatározó alapállás, a kritikai (filozófia) és a természetfölötti (misztika) nem csupán más-más kategória, hanem egyazon kérdés két aspektusa is egyben. Ennek alátámasztásául Trabucco a filozófusnő két írását veti össze, egy 1929-es, Alain javításaival ellátott szöveget, valamint a *Szentségek elméletét (Théorie des sacrements)*. A szerző választásának nem titkolt szándéka, hogy e szövegek által Weil gondolatvilágának teljes ívét felölelje. A szerző végkövetkeztetése, hogy a filozófusnő eredetisége a misztikus-természetfeletti és a teológiai-krisztológiai mozzanat azonosításában rejlik. A kötet utolsó, *Misztika és visszateremtés* című tanulmányában Vető Miklós a visszateremtés kulcsfogalma kapcsán a weili misztika meghatározására és besorolására tesz kísérletet.

Ennek megalapozásául a spekulatív (filozófiai) és a leíró (tapasztalati) metafizika klasszikus megkülönböztetését fejt ki, és arra a megállapításra jut, hogy Simone Weil gondolkodásában a két megközelítés *termékeny* szintézise mutatkozik meg. Vető Miklós a visszateremtés fogalmának, valamint a visszateremtés és misztika kapcsolatának elemzésével a tanulmánykötet legmélyrehatóbb fejezeteinek egyikét adja.

Az előadások igényes és könnyen követhető magyar fordításai Gutbrod Gizella és Sepsi Enikő munkáját dicsérik. A kötet szerkesztőiként továbbá az egyes szövegeket tartalmuk szerint tematikusan rendezték, így az egymást követő Weil-reflexiók egy meghatározott logika mentén követik egymást. A kötet végén a szerkesztők Simone Weil legjelentősebb, magyarul is megjelent műveinek, valamint Weil franciául megjelent, a kötetben rövidítéssel szereplő műveinek bibliográfiai adatai mellett pontos névmutatóval is szolgálnak. Ki kell emelnünk ezenkívül a könyv utolsó lapjain olvasható, a kötet szerzőinek Simone Weil életművével kapcsolatos publikációs listáját, ami különös jelentőséggel bírhat akár a magyarországi Weil-kutatók, akár a filozófusnő munkásságában elmélyedni kívánók számára.

A kötet külleme visszafogott, nem kelti fel a figyelmet, a könyvesboltok polcain elsősorban minden bizonnyal azok számára fog feltűnni, akik kimondottan a könyv megvásárlása céljából érkeztek, a puha kötés miatt azonban már az első olvasás határozottan nyomot hagy a borítón, valamint a ragasztás mentén. A tipográfus munkája diszkrét és gyakorlatias koncepcióról árulkodik, a kötet jól és könnyen áttekinthető.

A *Simone Weil – misztika, filozófia, esztétika* kétségkívül hasznos olvasmány a Simone Weil személye és gondolkodása iránt érdeklődők számára. Mindenki másnak pedig szakirodalmi jellege ellenére is meghozhatja a kedvét ahhoz, hogy kezébe vegye a 20. század eme kiváló gondolkodójának valamely kötetét, ennek fontosságára pedig külön fel szeretnénk hívni az olvasó figyelmét, hiszen Weil mind filozófiai munkásságában, mind életében olyan értékek mellett tette le a voksát, amelyek, sajnos, a mai kor emberének látótávolságán lassan mintha már-már kívül kerülnének.

POKORNI ANNA ALIZ

Alois Haas: *Felemelkedés, alászállás, áttörés. A misztikus tapasztalat és a misztika nyelve*. Ford. Görföl Tibor,
Budapest: Vigilia Kiadó, 2011.

Alois Maria Haas svájci misztikakutató könyvét *Felemelkedés, alászállás, áttörés – A misztikus tapasztalat és a misztika nyelve* címmel 2011-ben jelentette meg a Vigilia Kiadó. A szerző az előszóban arra irányítja rá az olvasó figyelmét, hogy Istenről és vallásról gondolkodni a mai napig igenis fontos, a misztikáról való elmélkedésnek pedig helye van a tudományos gondolkodásban annak ellenére is, hogy az emberek valláshoz való viszonyulása korunkban lényegileg változott meg legalábbis Európában. Erre szolgál bizonyságul Haas szerint Isten nevének válsága: Isten szent nevei nemcsak eltűntek, de már ki sem mondatnak. Egyfelől mintha az ember megdöbbenése volna ennek oka: úgy tűnik számunkra, hogy Isten értelemmel nem befogadható, ezért nincs jogunk a nevét kimondani. Másfelől viszont sokak hétköznapi életében Isten már nem játszik szerepet. Az ókori Rómában ezzel szemben akár a cselekvések egyes részletei felett is kisebb istenek rendelkeztek, melyek mindegyike külön névvel bírt – ez is azt mutatja, hogy komoly befolyásuk volt a napi teendők sikerességre. Ezt a politeista állapotot idővel felváltotta a monoteizmus, amelynek már nem célja, hogy istenségének nevet adjon: a köznév válik tulajdonnévvé (pl. Allah), és az Istenről való beszédben teret nyer az allegória (Biblia). Az allegória lehetővé teszi, hogy Istenről nyelvi rendszerben beszélhessünk annak tudatában, hogy pontos megjelölésre, kifejezésre amúgy sincs lehetőségünk.

A középkori kereszténység az Istenről való gondolkodást általánosságban inkább kötötte a szemlélődő, passzív magatartáshoz – a szerzetesi életforma a felületét tekintve is ezt bizonyítja. A középkori misztika ezzel szemben erős aktivitást foglal magában, a misztikus tapasztalat ugyanis maga az aktus, az egyesülés aktusa: az ember teljes lényével képes észlelni és tapasztalni az Abszolútumot, az Ige jelenvalóvá válik.¹ A szerző a következőkben a misztika egyes aspektusait mutatja be – hiszen a misztikával kapcsolatban beszélhetünk egyfajta életformáról, aktív lelki tevékenységről; retorikai mozzanatról, amennyiben a misztikus közölni kívánja tapasztalatát környezetével; irodalmiságról; illetve a misztika népnyelviségéről.

Haas a könyv első fejezetében, melynek címe: *Mi a misztika?*, kísérletet tesz a fogalom minél pontosabb körüljárására. A szerző maga nem élte át a misztikus tapasztalatot – vallja be a fejezet kezdetén, de ennek ellenére úgy véli, hogy az, aki komolyan veszi és szereti foglalkozása tárgyát, sikerrel járhat annak értelmezésében. Ebben nehézséget jelent a rendelkezésre álló fogalomrendszer, a misztika ugyanis témáját tekintve egyelőre nem rendelkezik a szükséges egységes fogalomkészlettel, ami segítené a róla való elmélkedést.

Mit is tekintünk a misztikus tapasztalathoz tartozónak? – teszi fel a kérdést a szerző. Hozzá tartozik egyfelől maga a lelki esemény, a misztikus tapasztalat, másfelől döntő fontosságú a közlés, ahogy a misztikus élményét környezetének kommunikálja. Ez a két tényező alkotja a misztika fogalmának egészét, így mindkettő vizsgálata szükséges.

A misztikáról való vizsgálódást több tudományterület is magáénak gondolja. Első helyen áll a teológia, azt követi a vallásfilozófia, valláspszichológia: a szerző megállapítja ugyanis, hogy a misztikus tapasztalat a legtöbb vallásban nemcsak hogy megtalálható, hanem annak lényegi részét is képezi. Érdeklődve fordul a téma felé az orvostudomány is: a pszichoanalízis a lélekben végbemenő folyamatokra koncentrál. Ezeken kívül a szerző meglepő módon felsorolja természettudományok különböző ágait: a matematikát és a fizikát, valamint a társadalomtudományokat. Mindegyik tudományág a maga eszközeivel vizsgálja a témát, így eredendően meg kell jelöljön bizonyos előfeltevéseket. Haas a nagy hebraista, Gershom Scholem véleményét osztja: bár általánosságban is lehet misztikáról beszélni, de a misztika mégis mindig rendelkezik tárggyal, mindig valaminek a viszonylatában beszélünk misztikus tapasztalatról: van tehát keresztény misztika, zsidó misztika, vagy akár misztikus zen is, amivel a szerző a könyv utolsó fejezetében foglalkozik. A különböző vallásokat ebből az egy szempontból összehasonlítani nehéz feladat, a kereszténység és a buddhizmus eltérő rendszerének összevetéséhez például szükséges egyfajta relativista szemlélet.

A szerző vizsgálódásai során a keresztény misztikát emeli ki, kezdetben történetileg közelítve meg azt. A kereszténység előtti időkben a *misztikus* szó a *műstész* – „beavatott” jelentésű főnévhez kapcsolódik. A görögöknél a beavatott a misztériumünnepek alkalmával lehetőséget nyert arra, hogy úgyszólván objektíven lássa az istenséget. A keresztény misztika lényegi eltérést mutat, hiszen a misztikus képes egyesülni az Abszolútummal.

A Bibliában a szó maga a későbbi értelmében nem szerepel, mondja szerzőnk,² az egyházatyáknál válik gyakran használttá. A harmadik században Órigenész választotta először külön a Szentírás értelmezéseit, ezzel teremtve meg a keresztény hermeneutika alapjait. Szerinte ugyanis a Bibliát kétféleképp lehet értelmezni: literálisan, a szöveg szó szerinti értelmére koncentrálni, valamint allegorikusan, a szöveg felszíne mögött megbúvó misztikus-spirituális olvasatra figyelve.

Haas szerint a misztika a 17. század táján vált önálló tudománnyá *theologica mystica* néven.³ Ekkoriban a misztikus tapasztalatról két megállapítás állt egymással szemben: az egyik szerint a normális keresztény hitbeli tapasztalat a misztikus

² A szerző a görög (latin?) fordítás meghatározása nélkül közli, hogy „a Biblia nem használja a misztika főnevet és a misztikus jelzőt.” Külön jelzi, hogy „az Újszövetségben egyik sem fordul elő.” (Idézetek a 38. oldalról.)

³ „A következő századok során, egészen a 16., a 17. és a 18. századig, amikor is a *theologica mystica* lényegében értécsökkenést szenvedve önálló (meglehetősen rövid életű) tudományként intézményesült...” (49. o.)

tapasztalatban éri el csúcát, tehát minden kereszténynek képessége és lehetősége van rá, míg a másik szerint rendkívüli karizmatikus jelenségek segítségével juthatnak el egyesek a hitnek erre a szintjére. Némiképp az elsőt támogatja a misztikus tapasztalat azon megközelítése, miszerint annak célja az *unio*, azaz Isten és ember egyesülése szeretetben, az egyesülésnek viszont nem feltétele a misztikus tökéletessége.

A *misztika tipológiája* című fejezetben a szerző olyan kérdést feszeget, amely a misztikát közvetlenül az olvasóhoz emeli át: képes-e a mai ember átélni a misztikus tapasztalatot? Némelyek szerint a vallástól és ezáltal Istentől elfordult embereket nem foglalkoztatja az Istennel való egyesülés lehetősége, hiszen az, hogy manapság az is nagy kihívást jelent az embernek, hogy egyáltalán ember legyen. A szerző eltérő véleményét Karl Rahner katolikus teológus gondolataival fejezi ki, aki szerint a közeljövőben a keresztények hitét döntően meghatározza majd a személyes istenkapcsolat, ebből pedig az következik, hogy a keresztények vagy misztikusok lesznek, vagy egyáltalán nem maradnak meg hitükben. Rahner szerint a misztikus tapasztalat Isten valódi megtapasztalását jelenti, ennek alapja pedig az ember transzcendensre való irányultsága. Ezzel ellentétben Hans Urs von Balthasar svájci teológus a vallási aktusra helyezi a hangsúlyt, hiszen a Krisztus általa kinyilvánult misztériumnak lehet részese az ember. Abban viszont mindketten egyetértenek, hogy a misztikus tapasztalat a keresztény hívő lelki életének fontos és elengedhetetlen része.⁴

Haas vizsgálja az emberi létezés mibenlétét, annak bizonyos szempontból vett gyengeségeit. Megállapítja ugyanis, hogy az ember életének kezdő- és végpontja a születés és a halál, két olyan jelenség az életben, amelyek hiába a legmeghatározóbbak, még sincs befolyásunk rájuk, sőt tudomásunk, ismeretünk sincs róluk. Mások születéséről és haláláról lehet ismeretünk, így válnak ezek valamiképp befogadhatóvá az értelem számára, de a sajátunkról nincs. Mivel az akarat ebben a két léthelyzetben nem képes érvényesülni, ez azt a benyomást keltheti az emberben, hogy nem önmaga tulajdona, nem autonóm, hiszen nem ő a felelős azért, hogy az élet két fordulópontja között létezésre van lehetősége. Így érthető az a feltételezés, hogy a voltaképpeni valóság a két végponton túl helyezkedik el, a misztikus tapasztalat pedig ebbe a valóságba engedi bepillantani a lelket, miáltal az ember – Istennel való egyesülés után – megszabadul a halálfélelemtől.

A mű következő fejezete – *A keresztény misztika sajátos jellegéről / Eckhart mester mérvadó jelentősége* – is a fenti gondolatmenetet fűzi tovább. Az ember sohasem lehet önmaga életének autonóm forrása, nem önmagának köszönhetően létezik, jöllehet ennek ellenkezőjét folyton próbálja elhitetni magával. Az emberi – heideggeri fogalommal élve – bele van vetve a világba, azaz olyan szabadsággal rendelkezik, ami folyvást arra kényszeríti, hogy újrateremtse önmagát. Ebben az állapotban az

⁴ Uo. 115. o.

embernek létfontosságú tudnia, mi az ok, ami felelősséget vállal létezéséért? A szerző szerint a válaszok a hitben, illetve Isten szeretetében rejlenek.

A szeretet kiteljesedésére a misztikus tapasztalat által van lehetőség. Balthasar szerint ugyanis Isten és ember példaképpül választotta egymást, így amikor az unióban egyesülnek, ugyanolyan mértékben lesz mindegyik a másik. Az unióra viszont csak akkor van lehetőség, ha az ember képes azt tenni, amit Isten tett őerte, amikor megtestesült: megsemmisíteni önmagát. Az önmegsemmisítés abban az értelemben veendő, hogy az ember leveti azokat a kényszereket, amelyek emberi létmódjának ellátásában segítik. Miután ezeket a kényszereket levetette, megtapasztalhatja az isteni létmódot.

Ebben a fejezetben tér ki a szerző Eckhart mester misztikájára. Eckhart egyik prédikációjában vizsgálja Isten megtestesülésének lehetséges okait, Szent Anzelm kérdését vetve fel újra: *Cur Deus homo?* Eckhart szerint Krisztus egyediségek nélkül testesítette meg az általános emberi természetet, így lehetőséget adott az embernek, hogy elérjen az Istenhez. Az Istenhez való eljutás másik feltétele az ember létmódjával kapcsolatos, Eckhart szerint ugyanis az ember maga nemlét, hiszen nem önmaga létének forrása, létét csupán kölcsönkapta. Miután az ember rádöbben arra, hogy nem birtokolja saját létezését, képes lemondani önmagáról, így engedve, hogy Isten benne létezzen. Az önmegsemmisítés során az ember nem érzéketlen lesz, hanem fokozott érzékenységet tapasztal, felébred belső figyelme. E lemondás előtt Isten ugyanúgy jelen volt az ember lelkében, de csak ekkor lép vele egyesülésre. Az Istenben lévő örökkévalóság *lélekszíkra* formájában az ember lelkében is megtalálható. Isten tehát jelen van a teremtett dolgokban, ebből következően pedig bizonyos értelemben nem is különbözik az általa megteremtett valóságtól – véli Eckhart. Ennélfogva Isten az egyedüli lény, amelyről állítható, hogy semmitől sem különbözik.

A mű egy következő érdekes fejezetében – *A női misztika irodalmi formái* – Haas a manapság egyre népszerűbb női misztika felé fordítja figyelmét. A 13-14. századi női misztikáról az a felfogás terjedt el, hogy annak középpontjában az élmények, a tapasztalat állnak, az elméleti eszmefuttatás viszont hiányzik belőle. Haas szerint ez a megállapítás nem állja meg a helyét. A szerző maga is egyetért azzal, hogy a női misztika nagyrészen a jegyesi misztika területére korlátozódik, mégis többen vannak olyan női misztikusok, akik elméleti írásai figyelemreméltók. A beginák ebben a korban természetesen társadalmilag sokkal inkább voltak meghatározottak, mint férfitársaik, így misztikus tapasztalataikról szóló írásaik is konkrét feladatokat szolgáltak. Ezek a gyakran önéletrajzi jellegű szövegek – vegyük például Avilai Szent Teréz *Vidáját* („Élet[em]”) – példaértékűnek számítottak a közösségekben: ezt mutatja, hogy felolvasták őket a női szerzetesek között. Az ilyen művek nyelve általában népnyelv, az elvonultságban élő nők ugyanis nagy többségben nem tudtak latinul. Ennek köszönhetően több sajátos népnyelvi irodalmi műfaj fejlődésére volt lehetőség. A népnyelv inkább tette lehetővé a misztikus tapasztalatok kifejezését, mint a latin, hiszen terminológiája nem volt rögzítve.

A női misztika egyik ismert képviselője a németalföldi begina, Hadewijch, aki írásaiban a misztikus tapasztalatot a szerelemmel állítja párhuzamba. Nagy hangsúlyt kap nála az erotika – a misztikus tapasztalatot már-már az erotika képiségével írja le: a lelki egyesülést a fizikai gyönyörhöz hasonlatosként éli át. Hadewijch úgy véli, hogy a gyönyör aktusa szenvedéssel és nélkülözéssel válik teljessé. A nélkülözést a lélek vihara teszi lehetővé, amelynek célja, hogy minden fölösleges dolgot semmissé tegyen — itt is fellép tehát az önmegsemmisítés egy formája.

Haas a női misztikusok közül külön fejezetet szentel Avilai Szent Teréznek (1515-1582). A sarutlan kármeliták rendjéhez tartozó misztikus Hieronymos Gracián felhívására volt kénytelen megírni életét. Nem saját szándékából kezdett tehát az íráshoz, hanem az inkvizíció nyomásának engedett, hogy bebizonyítsa misztikus tapasztalatainak valóságát. Az egyes szám első személyű beszéd mód naplószerű jelleget kölcsönöz *Vida* című művének, melyben a gyónás hangnemében fejezi ki élményeit, tárja fel önmagát. Imáiban Jézus beszélgetőtársként, személyes barátként jelenik meg. A misztikus tapasztalat Teréz leírása szerint ezzel szemben egészen más jellegű. E lelki esemény középpontjában a szív megsebződésének aktusa áll. Az Úr egy angyala tüzes dárdával vagy nyílvezzővel átszúrja a szívet, emiatt a lélek gyönyört és fájdalmat egyszerre él át. Ennek átélése után Teréz ebben az állapotban óhajtana élni mindig, hiszen ilyenkor Isten szeretetét a legintenzívebben tapasztalja úgy, hogy közben saját énjét sem veszti el.

Haas könyvének utolsó fejezete tematikusan nem csatlakozik közvetlenül a korábbi fejezetekhez, a szerző mégis úgy véli, fontos szót ejtenie a nyugati misztika és a távol-keleti misztika kapcsolatáról is. A *zen és a Nyugat* című fejezetben Haas a keresztény misztika és a zen-buddhizmus azonosságait és különbségeit vizsgálja. A kereszténység és a zen-buddhizmus legfőbb hasonlósága, hogy mindkettő az egyetemesség igényével lép fel, nem korlátozódik földrajzi területre, népre vagy időre, az egész emberiségnek kíván „üdvösséget” hozni. A keresztényeknek kötelezettségük a missziós tevékenység, erre ugyanis maga Jézus szólítja fel őket az Újszövetségben. A buddhizmus univerzalizációja viszont nem etikai vagy vallási univerzálékhoz kötődik: meditációs gyakorlatai révén az ember képes az abszolút semmi moduszában szemlélni a világot – az idő megszüntetésével. A zen megszünteti a nyelvet is azért, hogy ezzel megsemmisítsen minden létező különbséget. Fogalom-nélküliséget vezet be, amely a nyugati fogalomhalmozó gondolkodással éles ellentétben áll. A zen meditációs gyakorlatának kiteljesedése és a keresztény misztikus tapasztalat között ezért lényegi különbség van. Mindkettő egyfajta önvalón kívüli szemlélődést tesz lehetővé, de a keresztény misztika lényegileg kötődik tárgyához: keresztény tapasztalat nem létezik Krisztus szent embersége nélkül.

A zen-buddhizmus a 20. században kezdett teret hódítani Nyugaton, ettől kezdve erős hatást gyakorolt a nyugati gondolkodásra, filozófiára. C. G. Jung szerint azonban a zent egyszerűen lehetetlen áttemelni a nyugati világba, Haas pedig ennek számos okára mutat rá. A zen nem csupán gyakorlat, melyet a nyugati ember gyógyírként használhat akár keresztény hite megtartása mellett is. A zen lelki küzdelem,

amely egész embert kíván, tehát nem csupán egy életforma, amelyet a nyugati ember könnyűszerrel beépíthet mindennapjaiba. A tanok ennek ellenére gyorsan terjedtek az elit rétegben, talán épp azért, mert a zen oly mértékben univerzális, hogy akár vallási alapoktól mentesen is értelmezhető és használható. A zen tehát mára már mélyen jelen van a nyugati gondolkodásban (gondolhatunk akár Heidegger egyes fogalmainra is: a semmi a lét semmije),⁵ némelyek szerint olyannyira, hogy az Istentől elidegenedett ember a zenben találhatja meg a jövő vallását.

A kötet a bemutatott fejezeteken kívül további fejezetekben foglalkozik még a *vita contemplativa* és a *vita activa* megítélésével a 14. századi domonkos misztikában, valamint Keresztes Szent János éj-metaforájával.

Az *Utószó*ban Görföl Tibor felhívja az olvasó figyelmét a mű módszertanára, szemléletére. Haas ugyanis a misztikusok gondolatiságán kívül nagy hangsúllyal mutatja be a történeti körülményeket, amelyek meghatározták a misztikus életét, és az egyes témákat több tudományterület (valláspszichológia, filozófia) szemszögéből is megközelíti, amellet hogy bizonyosságot ad alapos teológiai jártasságáról is.

A szöveg könnyen olvasható, lábjegyzetekben rendkívül igényes, jóllehet a fordító néhol apróbb következtelenségeket követ el: bizonyos, a kötetben szereplő idegen nyelvű műcímeket nem minden esetben fordít. A fejezetek történelmi körülményeket bemutató részeiben a szerző gyakran hivatkozik a misztika-kutatás jeles műveire, ezért az olvasó helyzetét egy névmutató beiktatása mindenképp könnyítette volna.

A könyv rendszerező igénnyel bontja fejezetekre a misztika világát, annak sokféle megközelítési lehetőségével ismertetve meg az olvasót. Ugyanakkor azonban néha úgy érezzük: a szerző egyes jelenségeket talán nem tárgyal eléggé mélyrehatóan. De nem is ez a célja – a mű ugyanis inkább a tudományos ismeretterjesztés műfajába tartozik, és mint ilyet, érdemes elolvasni.

⁵ 295-296. o. Csak a közelmúltban születtek olyan tanulmányok, amelyek arra próbálnak fényt deríteni, hogy milyen szerepet játszott a taoizmus vagy a zen-buddhizmus például Martin Heidegger filozófiájában. A kérdés megítélése azért nem olyan egyszerű, mert Heidegger Haas szerint oly módon integrálta a szövegeibe azokat a forrásokat, ahonnan ösztönzést merített, különösen a kelet-ázsiaiakat, „hogy a kelet-ázsiai forrásoknak szinte már fel sem ismerni a nyomát.” A keleti gondolkodás efféle „rejtett megjelenítésével” számolhatunk például egyrészt a semmiről kialakított koncepciójával kapcsolatban, mely szerint a semmi nem semmis, hanem „a lét semmije,” és telítettség, másrészt a lét és a semmi azonosságára vonatkozó (például a következő formulában kifejeződő: „lét: semmi: ugyanaz”) felfogása kapcsán. Kínai és japán tudósokkal folytatott párbeszédei nyomán Heidegger még intenzívebben tette magáévá a kelet-ázsiai elgondolásokat, sőt recepciója maga is abból fakad, hogy eleve behatóan foglalkoztatták a keleti gondolkodásformák.

KONFERENCIA-BESZÁMOLÓK

SÁRKÖZY MIKLÓS

*7th European Conference of Iranian Studies (ECIS),
Krakkó 2011. szeptember 7-11.*

2011 szeptember 7 és 11. között zajlott le Krakkóban a Societas Iranologica Europaea 7. Európai Iranisztikai Konferenciája. Ennek az 1980-as években útnak indult kezdeményezésnek, a négyévente megrendezett európai iranisztikai konferenciának ezúttal a krakkói Jagelló Egyetem Bölcsészettudományi Karán működő Orientalisztika Intézet, illetve az ott található Iranisztika Tanszék adott helyet. A ma Európában megrendezett talán legrangosabb iranisztikai esemény multidiszciplináris karakterű volt. Az iranisztika szinte minden ága képviseltette magát külön szekcióval az ókori iráni diszciplínáktól a modern iráni stúdiumokig (preislám történelem, filológia, nyelvészet, régészet, numizmatika, vallástörténet, iszlámkori történelem, művészettörténet, irodalomtörténet, historiográfia, kortárs iráni történelem, kurd tanulmányok). A nagyszabású, öt napon keresztül tartó konferencián főleg európai, kisebb részben iráni és észak-amerikai kutatók, szakemberek vettek részt. A konferencia természetesen nem egy témakört vizsgált, inkább az adott szakterületek legfrissebb eredményei kerültek bemutatásra és megvitatásra egy-egy szekción belül. A remekül megszervezett konferencia erősen multidiszciplináris jellege miatt nincs lehetőség minden egyes szekció összes előadásának a bemutatására, így csak a legfontosabb és legnagyobb visszhangot kiváltó témákra térek ki rövid ismertetőben.

A Societas Iranologica Europaea leköszönő elnöke, Carlo Cereti (Università Sapienza, Róma) és kollégája, Gianfilippo Terribili közösen tartott beszámolójában az iraki olasz régészeti misszió munkájáról és a mai iraki Kurdisztán területén található Paikuliban található torony és a rajta olvasható, ám később erősen megrongált korai szászánida felirat rekonstrukciós lépéseiről számolt be.

Touraj Daryae (University of California), a szászánida kor egyik elsőszámú jelenkori szakértője Bahrámban Csúbín, a jelentős késő ókori szászánida uzurpátor mozgalmát helyezte új megvilágításba, numizmatikai eszközökkel bizonyítva Bahrámban uralmának erősen korlátozott regionális jellegét.

Nicolaus Schindel (Osztrák Tudományos Akadémia) numizmatikus az ún. kusán-szászánida pénzverésről tartott előadásában az ún. kusán-szászánida érmék kronológiai adatait és a szászánida kronológiához fűződő viszonyát mutatta be.

Rika Gyselen (CNRS, Franciaország) a szászánida kori pénzverdék szerepéről tartott előadást, melyek földrajzi elhelyezkedését elemezve rámutatott azoknak a szászánida uralkodói propagandában játszott szerepére.

Mehrdad Ghodrat-Dizaji (Orumiei Egyetem, Irán) a későszászánida birodalom utolsó éveiről tartott, numizmatikai és írott forrásokat egyaránt felhasználó előadásában rámutatott, hogy az északnyugati Irán már II. Xusraw meggyilkolását (628) követő években különvált Perzsiától és az arab hódítást nagymértékben megkönnyítette a szászánida állam belső szétesése.

Marek Jan Olbrycht (Rzeszowi Egyetem) kiváló előadásában a szászánida dinasztia gyökereit, kezdeteit elemezte régészeti bizonyítékok alapján és a szászánida dinasztia párthus gyökereit hangsúlyozta végkonklúzióként.

Leonardo Gregoratti (Kiel) a Kr. u. I. század párthus történelmének meghatározó eseményét, III. Artabanos bukását és I. Vologésés trónralépését elemezte klasszikus források segítségével – külön hangsúlyozva a mezopotámiai görög és zsidó közösségek szerepét a trónváltásban.

Charles Melville (University of Cambridge) előadásában a 15. századi timúrida kori történeti munkák és a nagy klasszikus perzsa eposz, a *Királyok Könyve* (*Sáhnáme*) stílári kapcsolataira hívta fel a nagyszámú érdeklődő közönség figyelmét.

Paolo Ognibene (Universitá di Bologna) nyelvészeti előadásában a későantik és középkori alán népvándorlások és az alán eredetű európai helynévanyag (többek között magyarországi) jelenségeit elemezte.

Örvendetes módon négy magyar résztvevője is volt az idei konferenciának: Jeremiás Éva, Szántó Iván, Márkus Kinga és Sárközy Miklós.

Jeremiás Éva (ELTE BTK Iranisztika Tanszék) a perzsa nyelv indiai helyzetét elemezte, érdekes és számos forrást felhasználó előadásának fókuszába Lumsden brit tudósak a 19. század elején Calcuttában megjelent perzsa nyelvtanát és annak filozófiai háttérét helyezte.

Szántó Iván (ELTE BTK Iranisztika Tanszék – Institut für Iranistik, Bécs) előadásában a perzsa fémművesség Kelet-Európára gyakorolt három évezredes hatását tekintette át az óperzsa kortól egészen a kádzsár periódusig.

A Japánban élő Márkus-Takesita Kinga Firdauszi *Királyok Könyvének* (*Sáhnáme*) egyik történetét vette górcső alá, a fiatal Bozorgmehr legendáját vetette össze későbbi változatokkal, rámutatva a félig mágikus-misztikus történetnek a továbbélésére, párhuzamaira a mai perzsa folklórban és más kultúrákban is.

Sárközy Miklós (KRE BTK Történettudományi Intézet) előadásában a 10. századi Tabarisztán (Észak-Irán) egyik dinasztijának, a Bávandidáknak dinasztikus belharcait vizsgálta 10-14. századi források segítségével, rámutatva a történet két forrásaira valamint Mar'asi 15. századi történetíró erőfeszítéseire a két hagyomány racionalizálására.

A közel öt napig tartó konferenciához számos iráni kulturális rendezvény kapcsolódott: iráni filmeste, klasszikus perzsa koncertek, iráni-lengyel este a II. világháború korára emlékezve, valamint egy fotókiállítás, mely a mai Tádzsikisztánban élő maroknyi jaghnóbi etnikumot (a szogd nyelv utolsó beszélőit) mutatja be.

Az egyes szekciókon belül végig élénk eszmecsere zajlott, a konferencia szervezőinek ígérete szerint a konferencia összes előadása hamarosan megjelenik írásos formában is, hasonlóan a 2007-es bécsi ECIS konferenciához. Mindez az aktivitás pedig hathatósan segíti az iranisztika különböző ágainak, kutatási projektjeinek támogatását az Európai Unión belül a jövőben is.

BAKOS ÁRON–POKORNI ANNA ALIZ

*Beszámoló a Károli Gáspár Református Egyetemen
A vallásfogalmak sokfélesége címmel megrendezett konferenciáról,
Budapest, 2011. november 11–12.*

A magyar tudomány ünnepe alkalmából az országban számos rendezvény került megrendezésre 2011. novemberében. Ezek egyike volt A *vallásfogalmak sokfélesége* címet viselő kétnapos konferencia, amely a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karának (Szabadbölcészet Tanszék) és a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának (Vallástudomány Tanszék) közös szervezésében folyt le. E valláselméleti konferencia célja a vallás fogalmának tudományos, multidiszciplináris megközelítése volt.

Sepsi Enikő Dékán Asszony megnyitója után Mezei Balázs (PPKE BTK) előadásával – *A vallás felfedezése* – vette kezdetét a konferencia. Mezei Balázs a *religio* fogalmának értelmezési módjait tárta a hallgatóság elé: A *religio* fogalma olyannyira összetett, hogy más nyelveken vele megegyező jelentésű szót találni nehezen lehet – idézte az előadó Max Müller gondolatát. A *religio* szinonimájaként emlegetett *confessio* szó is ezt bizonyítja, hiszen a *religio* sokkal szélesebb asszociációs körrel bír – mutatott rá Mezei Balázs.

A következő előadásban Kendeffy Gábor (KRE BTK-HTK) – a konferencia főszervezője – a *religio* és *vera religio* fogalmainak tisztázását tűzte ki célul az apologeta Lactantius munkásságának megvizsgálásával, ezenkívül pedig a hallgatóság betekintést nyerhetett Cicero vallásról alkotott gondolataiba. Lactantius úgy vélte, hogy a vallás – mint a szabad akarat legerőteljesebb megnyilvánulása – csak a bölcsességgel együtt valósulhat meg, ezek ugyanis kölcsönösen feltételezik egymást. Cicero ezzel szemben a vallást a társadalomtól elválaszthatatlan jelenséggé fogta fel, mivel a vallást a természetjog részének tekintette.

Nagypál Szabolcs (ELTE ÁJK) előadásában – *A vallás fogalma a vallásközi párbeszédben* – gyakorlatiasabb szempontból közelítette meg a fogalmat. A vallásközi párbeszéd két központja, Genf és Róma fogalomhasználatával ismertette meg a hallgatóságot. Rávilágított a keresztény hit fogalmának egyediségére, mely a kereszténység lényegét adja, míg például a hinduizmus középpontjának az istentudatosságot jelölte meg. Az Egyházak Ökumenikus Tanácsa hét olyan kérdéskört nevez meg – mondta –, amelyekkel kapcsolatos állásfoglalás egy világnézetet vallássá tesz. E kérdéskörök a következők: ember; az élet értelme; a jó és a rossz problematikája; a szenvedés kérdése; a boldogság meghatározása; a halál értelmezése; Isten.

Lovász Irén (KRE BTK) a vallás fogalmát az antropológia módszertanával vizsgálta *A vallásantropológia vallásfogalmainak alakulása az utóbbi évtizedekben* című előadásában. Az előadó részletes történeti áttekintéssel mutatta be az antropológia vallásról kialakított elméleteit, melyekben közös vonásként a kommunikáció fontosságát emelte ki Lovász Irén.

Siklósi István (ELTE BTK) *Az analógia nehézségei – Módszertani problémák a vallási jelenségek összehasonlításában* című előadásában a logika segítségével világított rá az összehasonlító vallástörténetben felmerülő nehézségekre. Úgy vélte ugyanis, hogy analógiás módszerrel nem lehet meghatározni a vallás fogalmát, hiszen a különböző népek vallásról alkotott felfogása túlságosan komplex ehhez. Az összehasonlítás akkor lehet eredményes, ha a vallási jelenségeknek csupán egyes elemeit vizsgáljuk, melyek biztosan jogosan feleltetünk meg egymásnak.

Szigeti Jenő (ME BTK) a vallás fogalmát a magyarországi szabadegyházak önértelmezése felől közelítette meg. Úgy vélte, hogy a szakadások a kereszténység történetében szükségesek voltak ahhoz, hogy a kereszténység általuk mindig újraértelmezze magát. Az egyház fennmaradásának feltétele az, hogy igazodjék az adott kor társadalmához, mivel a statikus egyházak nem maradnak fenn. Ezek után Szigeti Jenő történeti áttekintést nyújtott a szabadegyházak önértelmezéséről a XIX. és XX. században.

A péntek délutáni szekció Gresz Ágnes (PTE BTK) előadásával – *A vallás fogalma a régészeti kutatásokban* – kezdődött. Az előadó érvelése szerint a vallás kizárólag különböző aspektusokból definiálható. A vallásrégészet vizsgálódásai tárgyi leletekre korlátozódnak, teljes folyamatok rekonstruálására nincs lehetőségük. Ennek ellenére érdekes eredményeket érnek el a kultikus leletek feltárásában, melyek értelmezésében a későbbiekben az antropológia és a társadalomtudományok sietnek a vallásrégészet segítségére. Gresz Ágnes magyarországi leletek bemutatásával (tiszai kultúra: baltás isten, sarlós isten) mutatott rá a vallásrégészet specifikumaira.

Kopeczky Rita (KRE BTK) előadásában – *Az „istentelen” az antik irodalomban* – a görög és a római irodalomban megjelenő *istentelen* terminus értelmét járta körül. Az antik irodalomban az *istentelen* fogalma több oldalról is megközelíthető: Szophoklész *Aiasz* című drámájában a címszereplő hencegve utasítja vissza az istenek segítségét, mégsem nevezhető valódi istentelennek, mivel ugyanakkor ajándékokat ajánl az isteneknek. Miután istentelensége „elméleti” marad, ezért csupán ἀθεότης követ el. A valódi istentelen bűne az ἀσέβεια, vagyis a szakrális törvények (akár akaratlan, de) cselekvő megszegése.

Ötvös Csaba (GFHF Bálint Sándor Valláskutató Intézete) „A láthatatlantól a láthatóhoz.” *Az ismeret definíciója az antik gnózis mítoszaiban* címmel tartott előadást. Az idézet Tamás evangéliumából való: azt a viszonyt jelöli, amely a hit és az ismeret között áll fenn. Az előadó gnosztikus szövegeket bemutatva értelmezte ezt a viszonyt, bibliai szöveghelyekkel támasztva alá azon érvelését, miszerint nem az ismeret elérése a cél, hanem a feléje megtett út.

Imregh Monika (KRE BTK) előadásában – *A vallás fogalma Marsilio Ficino Lakoma-kommentárjában* – Ficino vallásfogalmával ismertette meg a hallgatóságot, elsősorban Ficino Lakoma-kommentárját véve alapul. Ficino művében arra törekedett, hogy a nem keresztény filozófiát összeegyeztesse a keresztény tanokkal: Krisztushoz Platónon keresztül vezet az út. Az előadó kitért Dionüszosz Aeropagita és Pló-

tinosz teológiájára is, hogy a Lakoma-kommentár gondolati felépítése ezáltal érthetővé váljon.

A délutáni szekció utolsó előadója, Kakusziné Kiss Gabriella (SZTE BTK) *A vallás fogalma Joseph Wresinski gondolkodásában és mozgalmában* címmel tartott előadást, melyben bemutatta a mozgalom történeti hátterét, valamint kitért Wresinski és kortársa, J. B. Metz munkásságára is. Wresinski a szegénység problémájára hívta fel az emberek figyelmét: úgy vélte, hogy Krisztus a legnyomorultabb emberben testesül meg, ezért a szegényeket nem mozgalma tárgyának, hanem alanyának tekintette. Metz szerint pedig a politikai teológia az igazi teológia, amely akar és képes is foglalkozni a negyedik világ problémájával.

A konferencia második napját Voigt Vilmos (ELTE BTK) előadása – *Mit jelentett a „vallás” szó a magyarban?* – nyitotta meg, melyben a *vallás* szó jelentésfejlődésének történetét vázolta fel. A napjainkban *confessio* értelemben használt szó különösen a reformáció korában terjedt el a magyar nyelvben, de már a 15. századtól felbukkant *tanúsít; vél; nyilvánosan elismer; nyilatkozatot tesz* értelemben. Az előadás elsősorban arra a két kérdésre kereste a választ, hogy melyek lehetettek a szó meggyökeresedésének lehetséges okai, és hogy korábban milyen szó bírhatott a *vallás*éhoz hasonló jelentéssel.

Máté-Tóth András (SZTE BTK) előadása – *A vallás mint üres jelölő* – a korunkban különösen a posztszocialista régióban megfigyelhető vallási jelenségek nyomon követéséhez mutatott be egy lehetséges, a kritikai diskurzuselméletből származó értelmezési keretet, feltárva annak úgy az elméleti hátterét, mint a gyakorlati alkalmazhatóságát. Az elméleti keretet a posztmodern nyelvészet jelentette, amely megkérdőjelezi a jelölő és jelölt közötti szoros viszonyt, a jelölő így üressé, átmenetivé, értelmezés tárgyává válik. Az előadó a jelenséget konkrétabban a tartalomelemzés módszertanával, az egyes vallások sajtómegjelenéseit elemezve mutatta be.

Rixer Ádám (KRE ÁJK) a jogtudomány szempontjából elemezte a vallás fogalmának változását (*A vallásfogalom átalakulása a jogi szabályozás tükrében*). Elméleti alapfeltevése az volt, hogy a mindenkori normatív szabályozásban a vallásfogalom változásának követésével a tágabb értelemben vett átalakulási folyamatok is kirajzolódnak. Előadásában a rendszerváltás utáni, illetve a jelenlegi vallási joggyakorlatot elemezte. Utóbbit több szempontból kritika alá vonta: egyfelől annak fogalomhasználatát, fogalmi készletét, az egyes fogalmak definícióját, másfelől a szabályozásban megjelenő szubjektivitást, vagyis az erkölcsi kritériumokat, a szakértők körét, a politikai megerősítést kifogásolta.

Móro Levente (Turkui Egyetem) hármas struktúrájú előadásában – *Enteogén egyházak: szakramentális vallások vagy drogos szekták?* – a különböző növényi eredetű tudatmódosító szerek használatát elemezte vallásos kontextusban. Érvelése szerint ezek használata mind az elérni kívánt hatásban, mind a tapasztalás mélységében megegyezik az egyéb, módosult tudatállapot megteremtését, a Szent közvetlen megtapasztalását célzó vallásos gyakorlatokéval, amilyen a böjtölés vagy meditá-

ció. Az *enteogén* fogalmával leírható szereket saját kutatásain keresztül mutatta be, végezetül pedig a vallásos droghasználat jogi szabályozásra hozott példákat.

Ha egy konferencia sikerességét az eszmecsereben, a diszkusszióban mérjük le, akkor azt mondhatjuk, hogy konferenciánknak ez volt az egyik legsikeresebb szakasza, amiben több résztvevő és a szervezők is egyetértettek. A sorozatos fel-szólalásoknak, amelyekben mind az egyes résztvevők tudományos háttere, mind személyes értékorientációja megjelent, csak az ezúttal szükségesnek bizonyuló időke-ret vetett véget.

A kávészünet után Porció Tibor (SZTE BTK) tartott előadást *A buddhizmus: val-lás és/vagy filozófia?* címen, amelyben a buddhizmusra irányuló különböző kategori-zációs és definíciós kísérleteket mutatta be. Elsősorban a változó szaktudományos megközelítésekre fókuszált, rámutatva, hogy a teista szemlélet elégtelensége a meg-határozások pluralizálódásához vezetett. A nyugat-kelet és az étikus-émikus dichotómia felől is megközelített problémakör vizsgálatában kitért a más vallások, illetve a laikusok felől érkező reakciók, okfejtések múltjára és jelenére is.

Soós Sándor (DE BTK) a XX. század egyik nagy hatású szerzőjének, Thomas Merton trappista szerzetesnek a zennel való kapcsolatát mutatta be (*Thomas Merton zen-buddhizmus-képe*). Rámutatott, hogy a zen iránti, a századelőn meginduló foko-zott érdeklődés a szövegek popularizálódásához, instrumentalizálódásához veze-tett, ezért kiemelten fontos, hogy Merton a maga korában a misztikus élményen keresztül, ha nem is belülről, de mindenképpen értőn közeledett a hagyományhoz, ami a bemutatott *üresség, bölcsesség, nirvána* fogalmak kezelésében és értelmezésében is megnyilvánult.

A szünet utáni első előadást – *Lessing Bölcs Náthánja és a vallási tolerancia* – Klemm László (KRE BTK) tartotta. Lessing legnépszerűbb drámai munkáját ele-mezve rámutatott, hogy a műben szereplő, a vallási tolerancia témája kapcsán gya-korta idézett gyűrűhasonlat nem illeszkedik a cselekmény egészéhez. A lecsupaszí-tott, alacsony identitásfaktorú jellemekkel való építkezés, a kereszténység negatív ellenpontként való feltüntetése egyaránt azt szolgálja, hogy az új ember, a racioná-lis, közéletben aktív Náthán a drámán felülemelkedve segítse győzelemre Lessing felvilágosult világképét.

Gausz András (SZTE BTK, KRE HTK) előadása – *Vallás és szellem. Hegel vallás-filozófiájának néhány kérdése* – hármas egységbe tagolva mutatta be Hegel vallással kapcsolatos gondolatait. Az első részben megismerhettük a hegeli fogalom múltját, annak a vallásfelfogásnak a gyökereit, amelyben a filozófus a „közösség” jellemzőit kutatta. A második részben a vallás összetett problémája került vizsgálatra Hegel értelmezése szerint. A megértés elősegítése érdekében J. S. Bach kantáta-architek-tonikáját is elemezte az előadó. Az előadás befejező szakaszára, amely Hegel gon-dolatainak jelenkori recepcióját mutatta volna be, az időkorlát miatt nem került sor.

Tóth Sára (KRE BTK) előadásában – *Vallás az ideológián túl. Northop Frye vallásfo-galma* – Northrop Frye kanadai irodalomtudós életművéből a vallás mint ideológia

és tapasztalat kettősségét, valamint az immanencia és transzcendencia összefüggését vizsgálta. Az első felvetéssel kapcsolatban megállapította, hogy Frye a kettőséget egy általa „kérügmának” nevezett nyelvi mód kidolgozásával oldotta meg, „amely túllép mind a fogalmi-dogmatikus nyelven, mind az ideológia érdekelt, ill. az irodalom érdektelen retorikáján, mégis képzeleti nyelven, a mítoszon és metaforán keresztül vezet hozzá az út.” A második összefüggésben szereplő ellentmondásra: a transzcendencia túlhangsúlyozása és a romantikus immanens világkép közötti ellentét feloldására Frye szintén a *kérüigma* fogalmának kidolgozásával adott választ.

Fülöp József (KRE BTK) előadása: *Rudolf Kassner és a vallásos világkép* a Magyarországon kevésbé ismert osztrák esszéista, Rudolf Kassner vallásfelfogását mutatta be. Kassner a munkásságában összekapcsolta a kereszténységet és a hinduizmust. A kassneri misztériumban az istenember egybeolvad a Krisztus- és a Krisna-alakkal, és az áldozathozatal misztériumát vallja magáénak. Az előadás során megismerhettük azokat a fogalmakat (*alak*, *alakzat* és *látó*, *látvány*), melyek köré a kassneri világkép szerveződött. Az előadó elemezte Kassner stádiumelméletét, amely a felfelé haladó mozgáson alapul az Abszolútum felé irányuló tudatosságra törekedve.

Sarnyai Csaba Máté (KRE BTK) Kovács Ödön református teológusnak és Goldziher Ignác orientalistának a vallásra, illetve a vallástudományra vonatkozó elképzeléseit mutatta be és értékelte (*A vallás és vallástudomány fogalmának fő vonásai Kovács Ödön és Goldziher Ignác értelmezésében*). Kovács, aki a vallástudományt a teológia egyik ágának tekintette, a *homo religiosus* teljes körű vizsgálatát tűzte ki célul, kiállt a diszciplína tudományossága mellett, és ennek jegyében kísérletet tett annak szisztematizálására is. Goldziher a vallástudományt Max Müller nyomán az összehasonlító mitológiához kötötte, melynek feladata annak kimutatása, hogy az egyes mitológiai elemek hogyan fejlődtek vallási fogalmakká, illetve a vallások milyen fejlődési utat írhatnak le, mi az egyes vallásalapítók szerepe.

Hartmut Zinser (Freie Universität Berlin) a konferencia díszelőadásában (*Testing a Definition of Religion*) a vallás definíciójának szükségszerűsége mellett érvelt. Számos vallástörténeti példa és valláskonceptió kritikai sorra vételével próbált kirajzolni egy elfogadható, nyitott értelmezési keretet.

A sokszínű, interdiszciplináris konferencia anyagából a Kar kötet megjelentetését tervezi a Károli Könyvek sorozatban.

SEPSI ENIKŐ

*Beszámoló a Károli Gáspár Református Egyetemen futó,
tehetséggondozást célzó TÁMOP-projekt előrehaladásáról*

2011. június 6-án a Károli Gáspár Református Egyetem mind a négy karára kiterjedő, másfél éves futamidejű TÁMOP-projekt indult, melynek keretei között összesen 36 millió Ft-ot fordíthatunk tehetséggondozásra. A projekt megnevezése „TÁMOP-4.2.2.B-10/I: A tehetséggondozás feltételeinek javítása a Károli Gáspár Református Egyetemen,” kiemelt célja az OTDK-ra való felkészülés támogatása, általában a hallgatók tudományos munkájának anyagi, szellemi eszközökkel való elősegítése. A projekt szakmai vezetője dr. Sepsi Enikő egyetemi docens, menedzsere dr. Fabiny Tibor egyetemi tanár. A futamidő vége 2012. december 6.

Az Állam- és Jogtudományi Kar Deres Petronella egyetemi docens, kari TÁMOP-felelős vezetésével tette közzé a pályázat keretében a hallgatók tudományos kutatói munkájára szóló felhívást. A felhívásra 30 hallgató jelentkezett. A pályázat keretében ösztöndíjat nyert hallgatók kiválasztása komplex szempontrendszer alapján történt meg, ennek eredményeként 11 fő részesül ösztöndíjban. A hallgatók október eleje óta folytatnak kutatást alkotmányjog, közigazgatási jog, büntető anyagi jog, büntető eljárási jog, kriminológia, polgárjog, polgári eljárásjog, médiajog, nemzetközi jog, nemzetközi magánjog, egyházjog, munkajog, szociális jog, jogelmélet, jogtörténet területeken.

A hallgatók – témavezetőik segítségével – kutatási munkatervet készítettek. Lezajlottak a szakmai egyeztetések, a hallgatók a témák szakirodalmának feltérképezésével megkezdték a kutatási munkát. Az oktatói-hallgatói konzultációk folyamatosak, a hallgatók a kutatási munka mellett a projekt első szakaszában megrendezett tudományos diákköri ülések és konferenciák szervezésében is közreműködtek, továbbá a tudományos műhelyek szakmai munkájában is részt vettek.

A projekt keretében könyvtárfejlesztésre is sor kerül. A szakmai egyeztetések után a projektben részt vevő kiemelt oktatók összeállították a kutatási munkához szükséges szakirodalom-listát, melynek beszerzése folyamatban van.

A hallgatók a pályázati ütemtervben meghatározottak szerint tudományos konferenciák keretében mutatják be kutatási eredményeiket. A legszínvonalasabb munkákat a Kar *Acta Iuvenum Caroliensia* című kiadványsorozatában publikáljuk. A beszámolási időszakban az ehhez kapcsolódó szervezési kérdéseket egyeztettük.

A Bölcsészettudományi Karon folyó tehetséggondozás keretében dr. Fülöp József adjunktus, a Német Nyelv és Irodalom Tanszék oktatója, a Hüperiön Fordítói Tehetséggondozó Műhely vezetője kihelyezett műhelytalálkozót szervezett Balatonhenyén 2011. június 18-tól július 23-ig.

A projekt már 2011 nyarán (július 1-9.) támogatta a dr. Lázár Imre egyetemi docens szervezte *Anthropology of Healing Arts and the Art of Medicine* c. nyári egye-

tem megrendezését, melynek keretében a Kommunikáció- és Médiatudomány, valamint a Német Nyelv és Irodalom Tanszék hallgatói Budapesten és Tiszanánán meghívott előadók előadásait hallgatták meg az irodalmi és orvosi antropológia tárgyköréből. A projekt a hallgatók utazásához járult hozzá.

Három hallgatónk (Bakos Áron, Barta Krisztina, Torma Ágnes) 2011 őszén a projekt útiköltség-keretének terhére utazhatott a szegedi Kárpát-medencei Keresztény TDK országos fordulójára.

A támogatás révén a Bölcsészettudományi Kar – dr. Vassányi Miklós tudományos dékánhelyettes, kari TÁMOP-felelős koordinálásával – pályázat útján 15 hallgatói demonstrátorral köthetett ösztöndíjszerződést, akik elsődleges feladata szakmailag kiváló TDK-dolgozat írása, valamint tanszékük, intézetük tudományos és tudományszervezési munkájának elősegítése. A demonstrátorok 13 hónapon át kapják ösztöndíjukat.

A Kar 2011. november 25-én, pénteken egész napos TÁMOP Demonstrátori Szimpóziumot szervezett. A 15 demonstrátor a vezetőtanára és 15-30 fős állandó hallgatóság jelenlétében, Fabiny Tibor professzor úr elnökletével tartott előadást a kutatási témájáról. A rendezvényt több tanszékvezető és oktató is megtisztelte jelenlétével. Az előadások tudományos szempontból jók, színvonalasak voltak, a tanárok segítő kérdéseket, értékelő megjegyzéseket fogalmaztak meg.

A kari tehetséggondozás keretében a Történettudományi Intézet „*Neves történetészek*” c. előadássorozatában többek között két vendég tartott tudományos előadást a történetshallgatók számára: Prof. dr. Sípos Gábor, a kolozsvári Babeş-Bolyai Egyetem tanára 2011. november 30-án, prof. dr. Orosz István, a Debreceni Egyetem tanára pedig december 7-én.

A Német Nyelv és Irodalom Tanszék 2011. december 9-10-én a Textur Irodalom- és Kultúratudományi Műhely, ill. a Hüperión Fordítói Tehetséggondozó Műhely tagjai számára nagyszabású tanulmányi kirándulást szervezett Bécsbe, melynek során múzeumokat néztek meg. A TÁMOP-projekt a csoport vasúti utazását fedezte.

Szintén a projekt keretein belül, Gazdasági Igazgatóságunk informatikai osztályvezetője segítségével megindult a Pszichológiai, illetve a Filológiai Kutatólabor informatikai eszközeinek beszerzése. A Pszichológiai Kutatólabor a projektnek köszönhetően számos tesztszoftverrel is gazdagodik.

A *Hittudományi Karon* prof. dr. Zsengellér József dékán úr vezetésével első lépésben a tehetséggondozás feltételeinek javítása címén az infrastrukturális fejlesztések és beszerzések valósultak meg.

Az oktatások, előadások, prezentációk színvonalának emeléséhez, a számítógépes és internetes programok modern használatához a TÁMOP-projekt keretében beszereztünk egy interaktív táblát (795.000 Ft), illetve egy másikat saját költségvetésünk terhére.

A hallgatók számítógépes, interaktív tanulását, felkészülését támogatandó, illetve a doktori képzés céljaira beszereztünk 7 számítógépet, melyek az egyetemi

rendszerhez csatlakoztatva hozzáférést biztosítanak a hallgatóknak az előfizetéses internetes folyóiratokhoz, *e-book*okhoz (819.000 Ft.). Tanulmányi anyagok feldolgozásához, előkészítéséhez pedig egy lézernyomtatót és egy szkennert (65.000, ill. 72.000 Ft) szereztünk be.

A doktoranduszképzés céljaira 6 széket, 3 könyvespolcot (219.000, ill. 35.480 Ft), és a könyvtárfejlesztés kiegészítéseként könyvespolcokat és 2 íróasztali forgószéket vásároltunk (250.000, ill. 53.900 Ft), továbbá doktori alprogramokhoz szakkönyveket vettünk 28.825 Ft értékben.

A Hittudományi Kar más intézményekkel, illetve tudományos szervezetekkel közös posztdoktori és doktori tudományos konferenciákat szervezett a TÁMOP keretében. Így 2011. július 10-13. között „Rewritten Bible” after 50 years (Az „Újraírt Biblia” 50 év múltán) címmel tartottunk nemzetközi tudományos konferenciát a Magyar Hebraisztikai Társasággal közösen.

Előadónak a bibliai szövegkutatás kimagasló nemzetközi személyiségeit hívtuk meg: Vermes Gézát, Georg J. Brooke-ot, Jonathan Goodson Campbellt az Egyesült Királyságból, Sidnie White Crawfordot, Eugen Ulrichot, Steven Fraadét az Egyesült Államokból, Christopher Begget Kanadából, Emanuel Tovot Izraelből, Anders Kloostergard Petersent Dániából, Stefan Schorcht Németországból. Hazai előadóként doktori iskolánk témavezetői és oktatói közül Karasszon István, Xeravits Géza és Zsengellér József tartottak előadást. A hazai és külföldi doktoranduszok közül Balassa Eszter (HTK-s doktoranda), Vető Ágnes, Ribáry Márton, Balácsi Tamás és Ötvös Csaba, valamint David Friedman, Finn Damgaard és Rachel Adelman vettek részt és tartottak előadást. A konferencia anyaga kötet formában is megjelenik a leideni Brill kiadónál.

2011. október 25-én a Ráday Gyűjteménnyel közösen rendeztünk tudományos konferenciát a Ráday Könyvtár 150 éves évfordulója alkalmából. Itt a hazai könyvtáros szakma kiválóságai (Hubert Gabriella, P. Vásárhelyi Judit és Berecz Ágnes) előadásai mellett doktori iskolánk oktatói (Ladányi Sándor, Papp Anette) tartottak előadást. Doktoranduszainkat Szetey Szabolcs képviselte egy előadással.

A DOSZ Teológiai szekciója 2011. október 14-16. között rendezte meg a *Fiatal Kutatók és Doktoranduszok II. Nemzetközi Teológus Konferenciáját* a KRE Hittudományi Karán. A 73 előadó között a HTK 6 doktorandusza is tartott előadást.

Az öt doktori programhoz igazodva öt új kutatási és tehetséggondozási programot indítottunk el: *A biblikus kutatások* körében Izrael Biblián kívüli történeti forrásait magyarul feldolgozó kutatócsoportot hoztunk létre, melynek munkájában Zsengellér József professzor vezetésével Kovács Kristian és Csabai Ágnes doktoranduszok, valamint Balogh Dávid graduális hallgató vesznek részt.

A *gyakorlati* doktori alprogramhoz kapcsolódva „Homiletika- és liturgiátörténeti kutatások” néven kutatócsoport jött létre Papp Ferenc adjunktus vezetésével. Szetey Szabolcs doktorandusz és Vass Réka Adrienn graduális hallgató vesznek részt a kutatási munkákban.

Az *egyház történeti* doktori alprogramhoz kapcsoló új kutatásunk „A Református Egyház élete a Kádár-korszakban az egyházi iratok tükrében.” A kutatócsoportot Szabó Előd tanársegéd vezeti. Résztvevők: Hajdú Éva doktorandusz és Sáska Attila graduális hallgató.

A *pasztorálpaszichológia* területén „A gyermekek lelkipozozása” című kutatás indult el Kaszó Gyula adjunktus vezetésével, Négyesi Adrienn doktoranda közreműködésével.

A *rendszeres teológiai* doktori alprogramhoz kapcsolódva „Biblia a művészetekben” elnevezésű kutatási program indult Dull Krisztinának, az Egyházművészeti Intézet titkárának vezetésével, Horváth Mariann és Márkus Tamás graduális hallgatók bevonásával.

A nagyörösi *Tanítóképző Főiskolai Kar* dr. Váradi Ferenc főiskolai adjunktus kari TÁMOP-felelős vezetésével a megvalósítás első félévében a tehetségzozozásban részt vevő tanárok segítségével létrehozta azokat a hallgatói csoportokat, melyek a projekt keretében kutatásokat végeznek, konferencia-előadásokat, tanulmányokat írnak. Ezekben a körökben zajlik a felkészülés a kari TDK, majd OTDK-szereplésekre is. A csoportok munkájába – karunk jellegéből adódóan – a levelező képzési formában tanuló diákok is bekapcsolódtak. A tavaszi félévtől a közreműködő hallgatók közül hatan 10 hónapon keresztül ösztöndíjas demonstrátorként, intenzívebb formában vehetnek részt a munkában.

Fazekasné Dr. Fenyvesi Margit főiskolai tanár vezetésével a szociális munkadiakónus szakos hallgatók a fogyatékoság megélésével kapcsolatos terepkutatást végeznek, Dr. Szarka Júlia főiskolai docens csoportja óvodai drámapedagógia-kutatást folytat, Dr. Somodi Ildikó főiskolai docens diákjai pedig ehhez kapcsolódva a bábkészítés gyakorlatát és hagyományát feltáró kutatómunkát folytatnak. Köves Gabriella doktoranda, főiskolai adjunktus diákjaival oktatási programfejlesztést végez.

A terv szerint lezajlott eszközbeszerzésnek köszönhetően januárban munkába áll az az (Oktatástechnológiai Centrumot kiegészítő) Dokumentációs Műhely, mely audiovizuális archívumot hoz létre a diákköri tevékenységet támogatására, s emellett a publikációs tevékenységet és disszeminációt is korszerű eszközökkel segíti.

Az itt végzett munkában a Tisztaszoftver Programban biztosított eszközökön túl kizárólag Open Source (nyílt forráskódú) szoftvereket használunk, beleértve az internetes jelenlét, a képszerkesztés, videovágás és kiadványszerkesztés területeit is.

Megkezdődtek konferenciáink (március, szeptember, december) előkészületei is. Az első rendezvényen a tehetségzozozó programban kutató diákjaink és oktatóink mellett Dr. Lázár Imre egyetemi docens is részt vesz a BTK részéről. A műhelymunka tárgya Kodály Zoltán és Németh László pedagógiai munkásságának kortárs alkalmazhatósága lesz.

A projekt következő fázisában az átfogó kari tehetséggondozási programok és a kari programok közötti szinergiák kerülnek előtérbe. A következő nagyobb esemény terv szerint egy – 2012 tavaszán tartandó – doktorandusz-konferencia lesz a Hittudományi Kar és a Bölcsészettudományi Kar közös szervezésében.

Formai kéréseink szerzőinkhez

1. Cikkeiket lehetőség szerint juttassák el kinyomtatva is a KRE Történeti Intézet titkárságára (cím: 1088 Budapest, Reviczky u. 4. II. em. 224), vagy otthagyhadják a portán.
2. A tördelő munkájának megkönnyítése érdekében mellőzzék a szöveg formázását! (Pl. bekezdések behúzása, név és a cikk címének kiemelése, közép-re húzása, oldalszámok stb.) Az idegen nyelvű kifejezések és az idézetek a szövegben kurzívval, a szerzők nevei a jegyzetekben kiskapitálissal legyenek. Lábjegyzeteket (és nem végjegyzeteket) kérünk; külön bibliográfia nem szükséges.
3. Ha a dokumentum különleges karaktereket is tartalmaz (görög, arab, héber stb. betűk, epigráfiai jelek), akkor azt kérjük CD-n is mellékelni (e-mailben nem elég, mert a nyomdába érkezéskor sérülhet a file a Macintosh-rendszerben).
4. Kérjük, hogy minden esetben úgy mentse el a dokumentumot, hogy abba a betűtípus be legyen ágyazva: Eszközök ~ Beállítások ~ Mentés ~ True Type betűtípusok beágyazása.
5. Az esetleges illusztrációknál kérjük, hogy a képek a lehető legnagyobb méretűek legyenek – tehát min. 1000x1000 pixelesek (CD-n vagy ZIP-file-ban csatolva), mert így tud velük szépen dolgozni a nyomda. A szövegben legyen megjelölve, hogy hova szerkesszük be a képet.
6. A szöveget, ill. a szöveg jellegű kiegészítéseket (pl. képaláírásokat) Word dokumentumban csatolva szeretnénk megkapni.
A cikkekhez 10-12 soros (max. 15 soros) rezümét kérünk bármely világnyelven. Ha a cikk idegen nyelvű, akkor magyar nyelven kérjük ugyanezt.
7. Internetes hivatkozások esetén kérjük ellenőrizni, hogy az idézett oldal elérhető-e még, s kérjük a hivatkozás, ill. az ellenőrzés dátumát is feltüntetni.
8. A folyóiratunkban megjelenő cikkek, recenziók, konferencia-beszámolók szerzőinek bemutatásához kérjük, adja meg a következőket a neve mellett: szül. év, tud. fokozat, „mestersége címere” (ld. jelen számunkban), oktatási-kutatási hely, lelkeszek esetén a település neve.
9. A korrektúrát a Word *Eszközök* menüjének *Változások követése* gombja alatt a *Módosítások elfogadása vagy elvetése* lehetőségnél, *Elfogadj*a, ill. *Elveti* gombokkal jelezve az adott helyen kérjük vissza.

Köszönjük együttműködését!

KÖVETKEZŐ SZÁMUNK TARTALMÁBÓL

Ókor, biblikum és patrisztika:

SIMON ZSOLT: *Hol feküdt Qode? Néhány ókori keleti helynév azonosításáról*

BALOGH CSABA: „Áldott népem, Egyiptom...” Ézsaiás 19,16-25 és az ószövetségi univerzalizmus problémái

METZLER, KARIN: *Patristische Genesiskommentare am Beispiel von Origenes und Prokop von Gaza*

HEGYI DOLORES: *A makedón uralom hatásai Irán politikai és vallási életében*

SÁRKÖZY MIKLÓS: *Nevelésideál a későszászánida Iránban*

MŰHELY:

FÁBIÁN ZOLTÁN IMRE, ford.: *A Krall-papirusz elbeszélése az Irer-Hor-ern (Inaros) herceg vértjéért vívott küzdelemről. A démotikus szöveg fordítása*

VASSÁNYI MIKLÓS, ford.: *Hitvalló Maximosz: 5. ambiguum (Bevezetés, fordítás, jegyzetek, bibliográfia)*

FEHÉR BENCE, ford.: *Válogatott mítoszmagyarázatok. Ióannés és Isaakios Tézis: Magyarázatok Lykophrónhoz*

A bátsó borítón:

A szoros és a tágas kapu ábrázolása: Máté 7, 13: „Menjetek be a szoros kapun. Mert tágas az a kapu, és széles az az út, amely a veszedelemre visz...” KÁLVIN *Institutio Christianae religionis* c. művének fedlapján.

(Kiadó: Antonius Rebulius, 1561 Genf.)